OTROS DISCURSOS

Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas

Adriana Arpini
(compiladora)

qellqasqa editorial

Otros Discursos

Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas

Adriana Arpini (Compiladora)

Otros Discursos

Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas

Natalia Baraldo – Josefina Brown
María Belén Ciancio – Alejandra Gabriele
María José Guzmán – Maximiliano López
Marcos Olalla – Adriana Petra
Sonia Vargas

Qellqasqa
Mendoza, 2021

Otros discursos : estudios de Historia de la Ideas latinoamericanas / Adriana M. Arpini de Márquez... [et al.] ; compilado por Adriana M. Arpini de Márquez ; editado por Gerardo Patricio Tovar. - 1a ed. - Guaymallén : Qellqasqa, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4026-50-7

1. América Latina. 2. Historia. 3. Metodología de la Investigación. I. Arpini de Márquez, Adriana M., comp. II. Tovar, Gerardo Patricio, ed.
CDD 907.2

La publicación de esta obra fue recomendada por el Consejo de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

Compilada por Adriana María Arpini
ORCID ID https://orcid.org/0000-0002-5459-0363

Editada por: Gerardo Tovar en Qellqasqa.com.ar
ORCID ID https://orcid.org/0000-0001-9367-6111

Primera edición digital:
2021 Qellqasqa Editorial

Primera edición impresa:
2003 Facultad de Filosofía y Letras UNCUYO / Qellqasqa Editorial

Ilustración de tapa
Códice de 1554, con pinturas aztecas

Diseño editorial
MARÍA EUGENIA SICILIA

Corrección de estilo
Lic. SILVIA PALERO

Realizado en Editorial Qellqasqa
ISBN N° 978-987-4026-50-7

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

Contenidos

Presentación — **IX**

Aspectos teóricos y metodológicos — **15**

- El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas. ***Adriana Arpini*** — 17
- La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina. ***Adriana Arpini*** — 45
- Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericanas – Teoría del texto y semiótica. ***Adriana Arpini*** — 71

Temas y autores de nuestra América — **101**

- Una periodización de las ideas latinoamericanas del siglo XX. ***Adriana Arpini*** — 103
- El desierto en la obra de Sarmiento. ***María Belén Ciancio*** — 119
- Bohemia y anarquismo en Alberto Ghiraldo. ***Marcos Olalla*** — 131
- *La ciudad anarquista americana*. Ideología y discurso en una utopía de principios de siglo XX. ***Adriana Petra*** — 143
- La tensión marxismo–feminismo en un discurso de Angélica Mendoza. ***Josefina Brown*** — 175

• Antagonismo y revolución: una lectura axiológica de un discurso de Roberto Fernández Retamar. ***Alejandra Gabriele*** 199

• Acerca de la interpretación y la violencia en un cuento de Gabriel García Márquez: *El ahogado más hermoso del mundo*. ***María José Guzmán*** 215

• Identidad y universalidad. Dos momentos en la historia de las ideas latinoamericanas: Fernando Ortíz y Luis Villoro. ***Adriana Arpini*** 227

• El nuevo hombre de las nuevas utopías en un discurso de Darcy Ribeiro. ***Sonia Vargas*** 241

• Paulo Freire. El desafío de pensar su tiempo. ***Maximiliano López*** 251

• Civilización y barbarie en el discurso dominante en 1976. ***Natalia Baraldo*** 265

Noticia de los autores **295**

Presentación

Los trabajos reunidos en este volumen resultaron de diversos seminarios realizados entre los años 1999 y 2001, con la participación de jóvenes graduados y alumnos del último año de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Dichos seminarios se organizaron como actividades de extensión en el marco de una investigación que abordó, con los criterios propios de la Historia de las Ideas latinoamericanas, diversas manifestaciones discursivas en las que se plasmaron puntos de vista alternativos o críticos respecto de las formas de modernización que se impusieron en nuestros países desde fines del siglo XIX y durante el siglo XX.

La publicación está dividida en dos partes. La primera contiene un conjunto de trabajos cuyo propósito es aunar criterios conceptuales y perfilar herramientas metodológicas para el análisis discursivo en el marco de la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Se consideran, en primer lugar, los aportes del historicismo, teniendo en cuenta su evolución a través de diversas etapas y prestando especial atención a los aportes de José Gaos. La formulación del historicismo gaosiano, que surge del interés por dar consistencia a la Historia de las Ideas hispanoamericanas implica la desmitificación de la idea de originalidad absoluta de la filosofía; el

reconocimiento de que las ideas filosóficas se disciernen a partir de un complejo entramado de ideas sociales, políticas, económicas, etc., cuyo análisis se realiza desde un presente igualmente complejo y cambiante; ello conduce a una problematización de la noción de sujeto y a una novedosa caracterización del método de la Historia de las Ideas.

En segundo lugar, se examina la polémica acerca de la existencia de una filosofía latinoamericana auténtica, que a finales de la década de los '60 tuvo como principales protagonistas al peruano Augusto Salazar Bondy y al mexicano Leopoldo Zea. Dicha polémica mostró los límites del historicismo clásico y señaló la necesidad de una renovación de los criterios teóricos y metodológicos de la Historia de las Ideas, traspasando el horizonte académico tradicional y enriqueciendo la discusión con aportaciones procedentes de otros ámbitos disciplinares, especialmente aquellos que se ocupan del lenguaje y la comunicación.

En efecto, los desafíos que actualmente afronta nuestra Historia de las Ideas hacen necesaria una ampliación metodológica, como la realizada por Arturo Roig, mediante la incorporación de elementos procedentes de la Lingüística, la Semiótica, la Teoría del Texto. El análisis de las propuestas de Sigfried Schmidt acerca de la consideración del texto como fenómeno lingüístico–social, y de Julia Kristeva en su intento por comprender el texto desde el momento mismo de su producción, se inscriben en esa búsqueda de nuevos horizontes teóricos y metodológicos para la Historia de las Ideas latinoamericanas y permiten proponer una caracterización del ensayo a partir de la gestualidad. Estos temas se estudian en el tercer capítulo de la primera parte.

En la segunda parte se pone a consideración del lector una serie de trabajos sobre temas y autores de nuestra América. A través de ellos se evidencia que los discursos que expresaron los proyectos de modernización impulsados en distintas regiones de

América Latina desde fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, no constituyen una unidad homogénea en la dimensión teórica ni en la práctica. El trabajo que introduce la segunda parte da cuenta de la heterogeneidad que se manifiesta tanto en una consideración diacrónica como en una sincrónica. Con respecto a la primera, se señalan dos momentos de inflexión de los modos de implementación de la modernización en América Latina, uno en torno a 1930 y otro alrededor de 1970. Se trata de momentos críticos en los que se manifiesta la vulnerabilidad de los esquemas modernizadores como consecuencia de los impactos de las crisis mundiales. En torno a esas fechas es esboza una cronología que permite ordenar los discursos analizados en tres ciclos modernizadores que se extienden aproximadamente desde 1880 a 1930 el primero; desde esa fecha hasta 1970 el segundo, y desde entonces hasta fines del siglo XX el último. Un análisis sincrónico permite reconocer que junto a los discursos que impusieron una determinada forma de modernización, existieron otros discursos que manifestaron posiciones críticas y en muchos casos abiertamente antagónicas, así como propuestas alternativas al modelo modernizador implantado. En los capítulos que siguen se consideran algunos de esos "otros discursos".

En el trabajo sobre "El desierto en la obra de Sarmiento", María Belén Ciancio muestra que la noción de "desierto", lejos de responder a una descripción geográfica o demográfica, operó como categoría programática, connotada social, cultural y políticamente; constituyendo así, un criterio para designar todo lo que queda fuera del "espacio civilizado" y para la demarcación de fronteras territoriales, incluso mucho tiempo después de ser formulada por Sarmiento.

Marcos Olalla, en su trabajo sobre "Bohemia y anarquismo en Alberto Ghiraldo", señala que la primera década del siglo XX se caracteriza en el campo de la literatura por la condición bohemia

de quienes encararon el propósito modernista de otorgar autonomía al quehacer literario, desarrollando, no obstante, una percepción alternativa del proceso modernizador dominante en América Latina. En el caso de Ghiraldo, el intento de alcanzar una síntesis entre literatura y política, entre lenguaje modernista y militancia anarquista adquirió tintes trágicos en sus producciones.

Adriana Petra, en su análisis de *La ciudad anarquista americana*, escrita por Pierre Quiroule en 1914, sostiene que la utopía, como función que se expresa en el lenguaje, lejos de responder al género de literatura de evasión, trabaja sobre el presente haciendo que las personas tomen conciencia de los desperfectos del mundo actual, para transformarlos de acuerdo con las exigencias de su propia realidad.

Por su parte Josefina Brown analiza la tensión marxismo–feminismo en un ensayo de Angélica Mendoza, que data de 1933, titulado *Cárcel de mujeres*. El propósito de dicho análisis consiste en poner de relieve que la significación teórica y política atribuida al problema de la diferencia sexual, depende del valor que se le asigne en relación con otros conflictos, entre ellos, el de la lucha de clases.

En "Antagonismo y revolución: una lectura axiológica de un discurso de Roberto Fernández Retamar", Alejandra Gabriele señala que el autor sitúa su discurso en el contexto de influencias políticas e intelectuales originadas por la revolución cubana y analiza la realidad latinoamericana en función de un proyecto emancipador. La confrontación entre Nuestra América y Occidente, no se resuelve como mera inversión de valores, sino que involucra una profunda crítica de los supuestos que fundamentaron los procesos de modernización –occidentalización– de América Latina. Dicha crítica abre la posibilidad de una propuesta superadora de la contradicción.

María José Guzmán trabaja sobre un cuento de Gabriel García Márquez, "El ahogado más hermoso del mundo", escrito en 1968.

Su principal personaje, un muerto, plantea la ambigüedad que da vida al relato, dando lugar a una serie de antagonismos y tensiones a partir de los cuales, sin menoscabo de la complejidad, es posible una mirada diferente sobre la realidad.

Adriana Arpini ilustra la tensa relación entre universalidad e identidad a partir del análisis de dos reflexiones surgidas en contextos históricos diferentes: una realizada en la década del '40 por el cubano Fernando Ortiz, acerca del problema de las razas; otra encarada por el mexicano Luis Villoro en los años '90, en torno a la problemática de una ciudadanía multicultural. Queda señalado que la posibilidad de una superación, si bien requiere de un análisis teórico formal, se juega fundamentalmente en el ámbito práctico político.

En "El nuevo hombre de las nuevas utopías", Sonia Vargas considera escritos de Darcy Ribeiro posteriores a 1980, en particular el que lleva el sugestivo título de "El abominable hombre nuevo". Considera que el autor produce un desplazamiento en la comprensión de las principales categorías propuestas en sus anteriores estudios de antropología, proponiendo la búsqueda y reedificación de un *Hombre Alternativa*, capaz de trabajar en el presente por una vida que valga la pena ser vivida.

Maximiliano López, por su parte, analiza discursos posteriores a 1980 de otro brasileño, Paulo Freire. Señala que si bien su pensamiento mantiene una lealtad creadora con las ideas de liberación y de diálogo, al concebirlas como partes de un proyecto histórico y mudable, necesita asumir los desafíos teóricos, políticos y pedagógicos de cada nueva situación. Propone diferenciar tres momentos en la producción freireana y muestra que en el último, la presencia de temas relacionados con la identidad, el poder y el deseo, llevan a pensar de manera renovada el proyecto de liberación y la obligación política.

El trabajo de Natalia Baraldo sobre "Civilización y barbarie en el

discurso dominante en 1976", pone de manifiesto la reutilización de las categorías sarmientinas en un marco político e ideológico en que el polo de la civilización resultó identificado con el *mundo occidental y cristiano*, mientras que el polo contrario, el de la barbarie quedó asimilado a la *subversión*, revelando una manera particular de construcción del adversario.

Mendoza, diciembre de 2002.

Aspectos teóricos y metodológicos

El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas

Adriana Arpini

El historicismo se encuentra ligado de manera muy estrecha con el cultivo de nuestra historia de las ideas. No sólo ha proporcionado el marco teórico, sino también las herramientas conceptuales y metodológicas con que se abordó y aún se aborda el estudio de las ideas hispanoamericanas. Al ocuparnos de esta corriente de pensamiento nos interesa analizar cuáles han sido los aportes que han permitido avanzar en el estudio de nuestras ideas, qué etapas es posible diferenciar dentro del proceso crítico del historicismo, cuáles han resultado más fecundas para la historia de las ideas, cuáles han sido sus supuestos y limitaciones.

Su impronta ha sido resaltada especialmente en el terreno de las ideas filosóficas. En este sentido, Arturo Ardao sostiene en un artículo escrito en 1946 que:

> la preocupación por la autenticidad de la filosofía americana [...] es por sí misma, en cuanto actitud filosófica, manifestación de una determinada tendencia del pensamiento europeo contemporáneo: en la significación más comprensiva del término, el historicismo (Ardao, A., 1963, 64).

Las notas características de ese historicismo en sentido amplio que pretende Ardao son: el reconocimiento de la historicidad del espíritu, la proclamación de la originalidad, la

individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y lugar y, en el ámbito filosófico, la conexión del pensamiento con las estructuras espacio–temporales que lo encuadran.

Según estas afirmaciones, el historicismo habría cumplido su función como "invocador" de la personalidad filosófica americana, y hallaría un antecedente en el siglo XIX, en el pensamiento de Juan Bautista Alberdi. En este representante de la generación romántica del Río de la Plata, se habría manifestado el historicismo en su significación más compresiva a través de la exaltación de lo concreto e individual, de la inscripción espacio–temporal de los particularismos sociales, de la valoración de la experiencia histórica irrepetible. Después de la etapa positivista, el espíritu histórico romántico habría resurgido, renovado en su savia, gracias a los aportes de Dilthey. Ardao encuentra una filiación común entre el espíritu historicista manifestado por Alberdi y el historicismo que en el siglo XX ha funcionado como herramienta ideológica y metodológica en la búsqueda de la originalidad del pensamiento americano a través de la reconstrucción de su pasado.

Sin embargo, habrá que establecer algunas diferencias tanto en lo que respecta a la evolución de la corriente historicista misma, como en lo relativo a la manera en que se aplicó para el estudio de las ideas hispanoamericanas.

En lo relativo a la evolución del historicismo, consideramos que no se lo puede tomar como un bloque homogéneo, pues en su propio desarrollo se evidencian matices y diferencias a nivel teórico y metodológico que permiten establecer etapas. Así proponemos distinguir una etapa de formación romántica, prehistoricista; una etapa de formulación del primer historicismo, ligada a una filosofía de la conciencia y a una visión esencialista del pasado, como es la realizada por Dilthey; una etapa de transición que introduce matices interesantes, tal el intento de superación del historicismo por la ética que propone Troeltsch; y una etapa de madurez y radicalización de las tesis historicistas como se advierte en la obra de Groethuysen. Una mención

especial merece la puesta en funcionamiento del historicismo para la comprensión de las ideas hispanoamericanas, realizada por José Gaos. Desde México, el español transterrado lleva adelante una renovación de las principales tesis historicistas al mismo tiempo que echa las bases teóricas y metodológicas de la Historia de las Ideas Hispanoamericanas.

1. Formación romántica prehistoricista

El historicismo gestó –como señala Meineke– una de las revoluciones espirituales más grandes acaecidas en el pensamiento de los pueblos de occidente, que enraíza en ciertos elementos románticos prehistoricistas del siglo XVIII. Su médula consiste en el viraje desde una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas hacia una consideración individualizadora de las mismas. (Cfr. Meinecke, F., 1943, "Advertencia preliminar").

Entre los elementos románticos que preparan el terreno al historicismo, pueden señalarse la incorporación de la noción de evolución que, además de las notas meramente biológicas, reúne las de espontaneidad de lo que evoluciona y la aptitud plástica para el cambio bajo la influencia de factores singulares, fundiendo así la libertad con la necesidad. A ello se suma el reconocimiento de poderes psicológicos en los individuos históricos, tales como los sentimientos, los impulsos y las pasiones. Estos elementos vinieron a desautorizar, a quebrar, la concepción iusnaturalista que sostuvo la fe en la estabilidad de la razón.

El ejemplo propuesto por Meineke como caso típico de transición entre Ilustración y Romanticismo, que al mismo tiempo preparó el terreno al historicismo, es el representado por Montesquieu, quien reconoce que los motivos racionales actúan siempre y en todo lugar junto con los irracionales tales como el clima y las costumbres de los pueblos. Por otra parte, aun cuando no se niega la existencia de leyes universales, se relativiza su validez en el terreno político, al afirmar que

el hombre de estado debe tender a lo relativamente mejor en circunstancias dadas de lugar y tiempo, antes que a lo absoluto y permanentemente mejor (*Ibídem*, 107 a 157); lo cual conduce a aceptar la diversidad de las formaciones históricas.

Estos elementos románticos que anticipan el historicismo –evolución histórica, espontaneidad, plasticidad, sentimientos, impulsos, pasiones, relatividad y diversidad de las formas históricas– son incorporados, desarrollados o limitados en una formulación más acabada como lo es la obra de Dilthey, exponente del historicismo clásico, que se inscribe en el siglo XIX, entre el atardecer de la filosofía idealista y el afianzamiento de las ciencias de la naturaleza.

2. El historicismo diltheyano

Frente a la crisis de la filosofía positivista, Dilthey busca definir el ámbito peculiar de las Ciencias del Espíritu. Persigue un doble objetivo: por una parte, busca establecer los fundamentos epistemológicos de esas ciencias, de manera que puedan constituirse con autonomía y asegurar la validez universal de sus enunciados. Por otra parte, pretende hallar un método que permita asegurar la validez del conocimiento histórico. Su tesis: "lo que el hombre es, lo experimenta sólo a través de la historia" (Dilthey, W., 1949, XXV), implica la necesidad de resolver la contradicción planteada al reconocer que toda concepción del mundo se halla históricamente condicionada y es, por tanto, limitada, relativa, al mismo tiempo que insiste en el afán filosófico de buscar un saber de valor universal y, mediante él, una decisión acerca del enigma de la vida.

> Cuando se sigue a la conciencia histórica hasta sus últimas consecuencias –dice Dilthey– surge una contradicción que parece insoluble: [...] la finitud de toda manifestación histórica [...] la relatividad de todo género de concepción humana [...] Contra esto se levanta la necesidad del pensamiento y el afán de la filosofía por un conocimiento de validez universal (*Ibídem*, XXII).

El punto de partida es, para Dilthey, la investigación acerca de la conciencia histórica, de su naturaleza y su condición; esto es, en confrontación con Kant, una *crítica de la razón histórica.* A semejanza de la razón pura, la razón histórica dispone de las categorías que permiten el conocimiento histórico, es decir que consiste en la capacidad del hombre de conocerse a sí mismo y a su historia.

Dilthey enlaza el método histórico con el sistema de las Ciencias del Espíritu. El método histórico ubica y valora cada uno de los productos de las Ciencias del Espíritu según su condicionamiento en la trama de la historia. Pero para hallar el último fundamento seguro es necesario establecer el nexo con el análisis de los hechos de conciencia; es decir, establecer la relación entre teoría del conocimiento y psicología, ya que «la auténtica realidad la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se dan en la experiencia interna» (*Ibídem*, 5); es decir, en la *vivencia* o autognosis. La psicología, en la medida que procede al análisis de la realidad entera de la vida psíquica, permite conocer al hombre en cuanto ente histórico, convirtiéndose en el fundamento epistemológico de las Ciencias del Espíritu. Su significación en la articulación de las ciencias descansa en el hecho de que la vida es algo originariamente dado, cuyo examen histórico se logra mediante la revivencia o *comprensión* del pasado, a través de los documentos en los cuales ha quedado plasmado el análisis de los hechos espirituales realizado por los poetas y filósofos. La hermenéutica, entendida en sentido amplio como comprensión del pasado y en sentido estricto como interpretación de los documentos, viene a completar la apoyatura epistemológica de las Ciencias del Espíritu.

Vivencia y *comprensión* son las categorías de la razón histórica que determinan la conexión en las Ciencias del Espíritu.

Instalado en el punto de vista de la conciencia, Dilthey necesita demostrar la realidad de la vivencia y la posibilidad de su captación objetiva para dejar expedito el camino al reconocimiento de la existencia del mundo fuera de la conciencia.

Resuelve este problema caracterizando a la *vivencia* como una relación de la voluntad y los impulsos con las resistencia que ellos experimentan en la persecución de sus fines. Toda experiencia encuentra anclaje seguro en las condiciones de la conciencia, que no se reduce sólo a la actitud intelectual, representativa; sino que abarca la entera naturaleza humana volitiva, afectiva y representativa. De modo que el conocimiento de la realidad se funda en la naturaleza humana. El mundo exterior y el yo se dan al mismo tiempo y con la misma seguridad en la vivencia, pues la realidad "se nos da como vida y no como mera representación" (*Ibídem*, 6). La *vivencia* consiste, entonces, en un penetrar la realidad que en ella se da, de modo que el conocer y lo conocido son la misma cosa. A diferencia de la percepción, que siempre construye su objeto, la vivencia implica una perfecta coincidencia de sujeto y objeto. En sentido estricto, cada vivencia tiene el carácter de actualidad vivida, a la que se hallan estructuralmente unidas las vivencias del pasado, constituyendo un todo inmanentemente teleológico.

> La conciencia de una vivencia y su índole, su estar presente para mí, son una misma cosa: la vivencia no se halla frente al que capta como un objeto, sino que su presencia es indiscriminable para mí de aquello que en ella hay para mí (Dilthey, W., 1944, 162).

La vivencia permite saber de la realidad exterior sólo en el presente, pues aun las experiencias del pasado se dan como recuerdo en la vivencia actual. Resulta, por tanto, insuficiente para conocer el nexo singular de la historia universal, en el que se da la interacción espacial y temporal de los sujetos de predicación histórica. El instrumento adecuado para la captación de las realidades humanas del pasado, inaccesibles a la experiencia inmediata, es la revivencia, esto es la *comprensión*, método peculiar de las Ciencias del Espíritu que consiste en una suerte de hermenéutica en sentido amplio. Gracias a la *comprensión* se allanan los límites de la vivencia individual, pues:

> ... conduce a lo universal a través de lo común [...] La "comunidad" de las unidades de vida representa el punto de partida de todas las relaciones de lo particular y lo general en las Ciencias del Espíritu. Esta experiencia fundamental de la "comunidad" atraviesa toda la captación del mundo espiritual y en ella se entrelazan la conciencia del yo unitario y la de la semejanza con los otros, la identidad de la naturaleza humana y la individualidad (*Ibídem*, 165).

La condición de posibilidad para la comprensión de lo otro, lo externo, es, para Dilthey, la identidad de la naturaleza humana. Las diferencias entre los individuos históricos están dadas por sus accidentes, son sólo diferencias de grado.

La comprensión tiene la forma de una inducción que procediendo de lo particular a lo particular, deriva una conexión que determina el todo; es decir, que a partir de las analogías que pueden establecerse por referencia a lo común que existe en cada individuo singular, es posible inferir una estructura, esto es, un sistema ordenado de partes en el todo de la historia universal (*Ibídem*, 244 y 250).

Lo común, la vida, se objetiva en el conjunto de las aportaciones del comprender, y esa objetivación permite alcanzar una visión del ser de lo histórico. Según esto, es posible para Dilthey hablar de un sentido de la historia, el cual habría de buscarse en lo que se da de continuo, en lo que retorna siempre, regularmente, en las relaciones estructurales que se dan tanto en la vida individual como en la unidad última del todo. Esa regularidad determina todo el desarrollo de la historia: de la que hasta ahora ha sido, y aun de la que será, pues el futuro no escapa al sentido único de la historia. Por lo tanto, el análisis de la estructura del mundo espiritual tendrá como tarea primordial mostrar estas regularidades en la estructura del mundo histórico. (*Ibídem*, 196–197).

En definitiva, la razón histórica pretende ser una nueva fundamentación de las Ciencias del Espíritu en una filosofía que se despliega como teoría de la estructura de la vida. La razón histórica debe explicarse por la vida, y ésta por sí misma.

La vida, entendida siempre como vida psíquica (representación, sentimientos, volición), es lo dado originariamente, y como tal, objeto de la psicología. En cuanto la vida puede ser también sometida a examen histórico es objeto de la hermenéutica, en el sentido amplio de la comprensión y en el más restringido de la interpretación de textos. Psicología y Hermenéutica constituyen el fundamento epistemológico de las Ciencias del Espíritu y en particular de la Historia.

La psicología estudia la vida presentada en la *vivencia* o estructura de una "mismidad", como curso activo de relación con "lo otro", vivenciado como resistencia, cuya realidad es comunicada por analogía de la estructura fundamental de "lo mismo" y "lo otro" en la revivencia o *comprensión*. Así, el problema de la realidad del mundo exterior es solucionado mediante la extensión de las categorías y estructuras de lo individual (*vivencia*) a lo colectivo (*comprensión* de la historia universal como individuo y también de todas las estructuras intermedias: época, nación).

Individualismo, homogeneidad y analogía son los supuestos que permiten a Dilthey la interpretación de la estructura como sistema ordenado de partes en el todo. La referencia a lo común expresado en cada individuo que se da en la historia sostiene, en última instancia, al historicismo diltheyano y autoriza su discurso.

Sin embargo, podemos señalar algunas limitaciones. En la misma noción de *vivencia* se presenta la primera dificultad. Como hemos visto, en ella se da la inmediata y completa identidad de sujeto y objeto. La ausencia de mediación coloca a Dilthey en una posición idealista, según la cual la esencia del objeto es aprehendida directamente por el sujeto, afirmando así la primacía ontológica de la esencia que se hace presente inmediatamente a la conciencia (espíritu); claro que en este caso no se trata de una captación puramente conceptual, sino que involucra, además, a los afectos y a la voluntad. La relación entre sujeto y objeto descansa en aquello que es común a ambos, la vida, entidad esencial (abstracta) y fundamento último del ser y del conocer.

Además, al afirmar la identidad de la naturaleza humana y al concebir la historia como un todo sistemáticamente organizado, se plantea la necesidad de elevar la *vivencia* a un plano de objetividad que asegure su validez. La *comprensión* permite superar la dificultad, pues apunta a lo común en lo que aparece en la multiplicidad de los productos del espíritu, y permite descubrir lo que está por detrás de las diferencias individuales: el espíritu mismo.

Podríamos esquematizar la comprensión diltheyana en tres momentos: en un primer momento se produce el encuentro entre el sujeto presente (el historiador, "yo") y el objeto pasado (productos del espíritu, "otro") como entidades diferentes; pero las diferencias históricas son, desde la óptica esencialista de Dilthey, sólo accidentes; de modo que en un segundo momento se procede a la eliminación de las diferencias y, por abstracción, a la afirmación de la homogeneidad entre sujeto y objeto; en el tercer momento se produce la identidad entre ellos, el "yo" es el "otro", ambos son "uno", la historia tiene un sentido único, de ahí que sólo sea posible una lectura única de los documentos del pasado en los que el sentido ha sido fijado, negando la posibilidad de nuevas reinterpretaciones del pasado desde cada presente. De ahí también la importancia que otorga Dilthey a la hermenéutica, en sentido estricto, como método de interpretación de documentos y el lugar preeminente de la filología en la fijación del sentido definitivo de los textos.

Por otra parte, al asegurar la identidad de la naturaleza humana y el sentido único de la historia se otorga primacía al pasado, que juega como determinante del presente y del futuro. Con ello se niega la posibilidad de irrupción de los nuevo y se unifica el desarrollo histórico, dejando en la sombra la diversidad conflictiva de los sujetos protagonistas de la historia.

Finalmente nos interesa señalar que, según Dilthey, el historiador, cuando se dirige comprensivamente el pasado, trabaja sobre los "productos del espíritu", tal como han sido registrados en los documentos escritos. En ellos han quedado permanentemente fijadas las manifestaciones de la vida. La obra

escrita es considerada como un producto acabado, y por lo tanto, autónomo, es decir, separable tanto del proceso mismo de producción como del sujeto productor.

Ahora bien, la formulación diltheyana no agota la propuesta del historicismo clásico, sino que en su propia evolución interna es posible detectar diversidad de elementos superadores de aquella primera enunciación que han sido ricamente aprovechados en el estudio de nuestra historia de las ideas.

3. La propuesta de Ernst Troeltsch

Resulta interesante la propuesta de Ernst Troeltsch, sucesor de Dilthey en Berlín, que desde otra perspectiva viene a matizar la posición del historicismo clásico, intentando una superación del mismo a través de la ética (Cfr. Troeltsch, E. 1922 y 1924). Destacaremos algunos aspectos que consideramos particularmente afortunados en la transición del historicismo hacia una etapa de madurez.

También para Troeltsch el objeto histórico es lo individual como magnitud compuesta, esto es, como unidad de vida histórica; pero dicho objeto es seleccionado con entera libertad por el historiador sobre la base de su interés subjetivo. Con ello se sugiere la participación activa del sujeto historiador en la determinación de la unidad de vida del pasado que se propone como objeto de su investigación, y del punto de vista (interés) desde el que será abordada.

La noción de individualidad histórica involucra a la de originalidad, es decir, a la manera característica de darse la realidad, que se determina, según Troeltsch, por remisión a la unidad de valor inmanente a todo individuo histórico. El elemento creador reside en cada hombre en distintos grados, desde la pasividad receptora en la que aun aquello que se recibe es motivo de selección, hasta el más poderoso impulso renovador. De modo que cada carácter original no es algo ya listo, sino que se va creando a sí mismo en el pensar, desear,

decidir. Desde esta perspectiva el acaecer histórico está abierto a la irrupción de la novedad.

Por otra parte, la comprensión histórica es, para Troeltsch, el problema gnoseológico del conocimiento de los estados de ánimo ajenos. En esto se opone a Dilthey ya que considera que ese conocimiento se encuentra débilmente sustentado por la teoría de la congenialidad o igualdad de la naturaleza humana. Con demasiada frecuencia, una diversidad de situaciones opuestas se interpone entre la conciencia y el hecho histórico. Aquella teoría omite, a juicio del autor, la peculiaridad de cada pensamiento, ya que el sujeto psicológico no es el mismo en todo tiempo y lugar, como pretende serlo el sujeto trascendental. Se advierte, pues, que Troeltsch se aparta de las concepciones que toman la inmutabilidad de la naturaleza humana como *a priori* de la investigación.

Sostiene, además, que no es posible confiar en la certeza de las intuiciones inmediatas, pues en rigor, éstas no existen. Todo conocimiento esta mediado por elementos sensibles como el lenguaje, la escritura, los monumentos. Al reconocer el fenómeno de la mediación Troeltsch toma distancia con respecto al historicismo diltheyano, pues cuestiona que la conciencia pueda aprehender inmediatamente la esencia del pasado. Podemos afirmar que los "elementos sensibles" a los que se refiere Troeltsch (lenguaje, escritura, monumentos) no toman su valor por el contenido esencial que encierran, sino que valen por sí mismos en cuanto soportes materiales de una expresión cultural del pasado, la cual es susceptible de interpretaciones diversas según los intereses subjetivos de cada historiador, en cada situación presente.

Asimismo, Troeltsch afirma que la comprensión de las obras históricas requiere cierto grado de fantasía complementaria, ya que éstas son en alto grado simbólicas y por lo tanto susceptibles de una pluralidad de interpretaciones.

La propuesta de superación del historicismo por la ética se opone a la concepción de la historia como ciencia contemplativa, pues es inherente a los hombres ser operantes, poner lo

intelectual al servicio de la vida. De ahí que la historia no esté determinada exclusivamente por el pasado, sino que desemboca siempre en una comprensión del presente y del porvenir. La historia como investigación termina con la previsión del deber ser, en ese punto comienza la historia operante. En esto consiste la superación ética del historicismo. Cada unidad cultural va configurando en cada presente un ideal, cuya formación o adquisición es obra de una voluntad que desde el pasado va delineando el porvenir a partir del presente. La filosofía de la historia se ocupa de esta tarea. Los "módulos", complejos valorativos, con que se miden presente, pasado y futuro no son productos de la razón, sino que provienen de la misma experiencia histórica. Ellos equivalen a una nueva consideración del presente desde el pasado y de éste desde aquél, y son definidos desde cada situación epocal, por selección crítica dentro del patrimonio cultural y en estrecha conexión con el futuro.

El historicismo de Troeltsch, en la medida que postula una filosofía de la historia que hace pie en una consideración de la historia como quehacer, se coloca en posición superadora con respecto a las concepciones de la historia como mero acaecer unilateralmente determinado desde el pasado. Sin embargo, opera una reducción ética, pues en el resultado de la investigación los individuos históricos quedan igualados por el ideal configurador del presente. No se consideran, por tanto, las desigualdades que surgen de las relaciones asimétricas entre los individuos, ni se toma en cuenta la conflictividad social como elemento dinámico de la historia.

Hemos señalado la existencia de un proceso crítico del historicismo, de modo que, al considerarlo en bloque a partir de sus formulaciones iniciales, no se haría justicia a las diferencias que indican etapas superadoras dentro de su misma evolución. La propuesta de Troeltsch señala elementos enriquecedores de las posibilidades teóricas y metodológicas del historicismo, tales como la participación activa y creadora del historiador en la selección y análisis de la unidad de vida pasada que

toma como objeto de su investigación, el reconocimiento de las mediaciones como soportes materiales susceptibles de diversas interpretaciones y la historización de la Historia en la medida que la interpretación del pasado tiene injerencia en la autocomprensión del presente y en la proyección del futuro.

4. La evolución del historicismo en la obra de Bernhard Groethuysen

Una etapa de madurez en la aplicación del historicismo, tanto a nivel teórico como metodológico, lo constituye la obra de Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, publicada en 1927 (Cfr. Groethuysen, B., 1943). El contenido de la obra expone cómo surge la burguesía y cómo el burgués asume su clase conquistando sus propios valores en lucha con los representantes de una visión del mundo religiosa y tradicional. En la confrontación, el burgués se torna consciente de sí mismo y diferente de los hombres de tiempos anteriores. La obra de Groethuysen es particularmente interesante para nuestro objetivo desde el punto de vista de la teoría del análisis histórico y de la metodología presentes en ella.

El análisis de la realidad histórica no es realizado desde la perspectiva de una filosofía de la conciencia, según la cual la historia del presente no sería más que una prolongación del pasado, manifestación accidental de una misma esencia universal, cuyas determinaciones están necesariamente fijadas desde siempre. Por el contrario, se acentúa la historicidad de todo lo humano; las cosas humanas no sólo *tienen* historia, sino que *son* historia, con lo cual se radicaliza el significado de la afirmación diltheyana según la cual el hombre sólo se conoce viéndose en la historia.

Las categorías utilizadas para el análisis histórico acentúan el contraste, la oposición, la controversia, así por ejemplo: pueblo–burguesía, clérigo–seglar, trascendencia–inmanencia,

argumentación–acción, pecado–delito, providencia–previsión (ahorro); todas ellas son utilizadas para caracterizar una situación crítica. No sólo ponen de manifiesto el dinamismo histórico, en cuanto al advenimiento de una nueva situación epocal, sino que evidencian en el momento mismo de gestación, la diversidad y conflictividad social que le da impulso.

> Lo que por lo pronto se presentaba como una diferencia de tiempos se convierte así en una antítesis dentro de la comunidad de un pueblo, en una diferencia de clases. El "hombre antiguo" es aquel que no pertenece a la burguesía, a la clase de las personas "ilustradas". De él se distingue el burgués, el "hombre nuevo", que frente a él se siente llamado a dominar y gobernar, porque ha roto con los antiguos prejuicios y ya no se encuentra entre aquellos que creen sencillamente lo que habían creído sus padres (*Ibídem,* 15–16).

Además, Groethuysen hace hincapié en el protagonismo histórico. No se trata de describir una visión del mundo por comparación con otra, como algo ya dado, sino de apreciar cómo el burgués crea su mundo. No es que se opongan argumentos nuevos a los ya envejecidos, sino que el burgués, como sujeto histórico, se hace consciente de sí mismo y se diferencia de los hombres del pasado, refutando a su adversario con la acción.

Esta forma de encarar el análisis histórico hace patente la necesidad de una ampliación metodológica, especialmente en lo que se refiere a la determinación de las fuentes. Para comprender al burgués –sostiene Groethuysen– hay que adueñarse de la dinámica misma del espíritu burgués y liberarse de la idea de que la evolución del espíritu se limita a aquellos que escriben los libros. Se hace imperativo, entonces, apelar a fuentes no tradicionales: los sermones, los escritos pedagógicos. Pero, además, es necesario penetrar la intimidad del dinamismo histórico. La comparación resulta insuficiente, pues permanece dentro de la interpretación estática de la historia, permite narrar la evolución de la cultura, pero no llega a introducirse en la historia viva de las ideas, le falta el elemento de la discusión, de los

antagonismos. Tradicionalmente la historia de la cultura se ha hecho sobre la base de aquellas expresiones que han alcanzado una manifestación refleja a través del arte o la literatura, en la obra de personalidades representativas.

> Los demás, los que forman la masa en el sentido más ancho y más estrecho parecen propiamente "ahistóricos", desde el punto de vista de la historia del espíritu; están fuera del proceso histórico, de la evolución histórica del espíritu, o sólo tienen parte en ella en la medida en que reciben en cierto modo desde fuera las impresiones que proceden de las creaciones del espíritu (*Ibídem,* 9).

Groethuysen propone reconstruir el discurso sin voz (es decir, el que no ha alcanzado manifestación refleja en el libro escrito o en la obra de arte) a través del análisis de documentos no tradicionales, como los sermones, en los cuales es posible descubrir el discurso contrario al discurso expresado, no tanto por el contenido de sus formulaciones, sino precisamente por la forma de la expresión.

> En las muy diversas reacciones de jesuitas y jansenistas salen a la luz aspectos que nos permiten penetrar con la mirada en la génesis del hombre nuevo. También aquí vuelve a ser ante todo la especial manera concreta de expresarse, y no la formulación general, lo que puede ilustrarnos (*Ibídem,* 438).

En síntesis, a partir de la historicidad de las cosas humanas Groethuysen propone el estudio del dinamismo histórico a través de categorías que muestran las contradicciones de una época, para lo cual recurre a fuentes no tradicionales que son expresión de los sectores sociales cuyas voces sólo excepcionalmente son plasmadas en las grandes creaciones del espíritu. El historicismo puesto en práctica por este autor resulta superador de las limitaciones que constriñen la interpretación clásica.

En lo que llevamos expuesto hemos afirmado, por una parte, la importancia del historicismo, a nivel teórico y metodológico para el cultivo de la historia de las ideas hispanoamericanas, y hemos mostrado, por otra parte, la existencia

de posiciones críticas dentro de la evolución misma del historicismo, las que han llevado a radicalizar sus tesis iniciales. Ahora bien, una afirmación general acerca de la relación entre historicismo y filosofía hispanoamericana, como la realizada por Arturo Ardao, si bien no es incorrecta, corre el riesgo de homogeneizar en los términos de la relación todo el proceso crítico del historicismo, y diluir los aspectos originales y fecundos a que dio lugar su aplicación teórica e instrumental al estudio de nuestras ideas. Será necesario, pues, destacar las diferencias. Nos remitiremos para ello a la obra de José Gaos, quien desde los Seminarios para el estudio del pensamiento en los países de lengua española, dictados a partir de 1940, realiza uno de los esfuerzos más serios y fecundos orientados a la profundización de la historia de las ideas hispanoamericanas, utilizando para ello las herramientas del historicismo.

5. Gaos y la Historia de las Ideas Hispanoamericanas

El historicismo de Gaos difiere del historicismo clásico formulado por Dilthey. Si bien el filósofo español considera fecunda la jornada de Dilthey en América, ya que enseña la disciplina que los hombres de lengua española necesitan para hacer filosofía (Cfr. Gaos, J., 1957, 139 a 146), sin embargo señala los problemas que, a su juicio, constituyen el límite del historicismo diltheyano y de todo historicismo. El problema fundamental radica en saber "si la historia es simplemente de los accidentes de la naturaleza ahistórica del hombre, o de esta misma naturaleza, negándola" (Cfr. Gaos, J. 1957, 147 a 163). Al formular esta cuestión se plantea la necesidad de diferenciar entre posiciones opuestas: por un lado, la que se apoya en la identidad de la naturaleza humana; por otro lado, la que sostiene la historicidad de todo lo humano. La respuesta de Dilthey, apoyada en la unidad de la naturaleza humana, a lo que se suma la indispensabilidad de lo sistemático, tipológico y general en las Ciencias del Espíritu, resulta ser una respuesta

esencialista y ahistórica, que muestra decisivamente el límite del primer historicismo.

Para Gaos, la "vida" que Dilthey esgrime como fundamento comprensivo, constituye una abstracción en la que se diluye la posibilidad de afirmación del sujeto histórico auténtico, que no es histórico porque mantenga una relación estructural con respecto al todo de la historia universal, sino porque es concreto, es decir afectado por el aquí y ahora. La "vida" de Dilthey nunca fue su propia vida –dice Gaos–, y esto le impidió ver que el punto de partida de la filosofía de la historia y de toda filosofía es el filósofo mismo, que es un sujeto histórico porque es concreto. En definitiva, la crítica gaosiana, mediada por el vitalismo orteguiano, se endereza contra la "razón histórica" que sólo es capaz de aprehender la historia como temporalidad, pero no al hombre como sujeto histórico concreto.

La posición historicista de Gaos, estrechamente vinculada con su interés por la Historia de las ideas hispanoamericanas, es desarrollada en el libro *En torno a la filosofía mexicana* (Gaos, J., 1980). El objetivo del mismo es lograr una valoración justa de la filosofía mexicana, frente a la opinión generalizada que sostenía, o bien la inexistencia, o bien la falta de originalidad de dicha filosofía. Para ello es necesario, según el autor, realizar una revisión crítica de la Historia de las ideas en México que implica: a) desmitificar la idea de originalidad absoluta de la filosofía; b) reconocer que las ideas filosóficas se singularizan sobre el fondo de otras ideas a las que se encuentran unidas como los hilos de una trama; c) que la Historia de la filosofía se construye desde un presente cambiante. Todo ello involucra, por una parte, d) una aproximación a la problemática del sujeto desde la historicidad; y por otra parte, e) una innovadora caracterización del método propio de la Historia de las Ideas. Veámoslo más detalladamente:

a) ***Desmitificación de la idea de originalidad absoluta:*** Refiriéndose a la filosofía mexicana, Gaos cuestiona la opinión extendida acerca de que los mexicanos si bien han realizado

desde la época de la colonia filosofía *stricto sensu* –filosofía *en* México–, no habrían sido filósofos originales por cuanto no habrían desarrollado una filosofía original *de* México. Semejante manera de pensar, sostiene Gaos, es propia de ideas generalizadas universalmente que tienden a considerar que la Historia de la Filosofía debe ser historia de los filósofos originales, que tal filosofía es la filosofía sin más y que suele ser calificada con los gentilicios de las naciones de donde proceden los filósofos que la generaron. En esta línea de razonamiento se caería en el absurdo de considerar que la Historia de la Filosofía en México no forma parte de la Historia de la Filosofía. Pero, la Historia de la Filosofía no es más que la Historia de las Ideas filosóficas y la revisión del concepto y los métodos de la Historia de las Ideas pone de manifiesto la relativa originalidad de toda Filosofía y, consecuentemente, de la Filosofía mexicana. Dice Gaos:

> [L]a originalidad de las filosofías objetos de esta Historia es una originalidad relativa. No sólo en el sentido de que el concepto mismo de originalidad comprende una esencial nota de ser original una cosa sólo relativamente a otra [...] sino además en otro sentido [...] que es el que interesa especialmente aquí: la originalidad de las distintas filosofías relativamente a las anteriores y coetáneas no es absoluta, sino simplemente mayor o menor. La grandeza de los filósofos se estima, entre otros criterios, por el grado de su originalidad [...] Filosofías absolutamente originales en relación a las anteriores, no existen (*Ibídem*, 46).

La opinión acerca de la falta de originalidad de la filosofía mexicana se ha visto favorecida por la tendencia a articular la Historia de tal filosofía apelando a categorías propias de otros dominios. Se ha generado, de este modo, una suerte de *imperialismo de las categorías*. "El mentado imperialismo lo ha ejercido hasta hoy la historia europea en la Historia hecha por los europeos –y por los coloniales mentales de los europeos". Desde esta perspectiva la Historia de la Filosofía en México es la historia de las *importaciones* de ideas europeas en México. Pero, la división de la Historia de la Filosofía en México

puede –y debe– ser realizada mediante *categorías autóctonas*, las cuales ponen de manifiesto que así como se ha importado con *espíritu colonial*, también se lo ha hecho *con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente*, de modo que tales importaciones han sido fuertemente *electivas* y también *aportativas*, haciendo lugar a la originalidad relativa de las ideas filosóficas.

b) *Inserción de las ideas filosóficas en el entramado de las efectivas ideas de una época*: Gaos reconoce que en los países de lengua española se prefiere la denominación de "pensadores", más que la de "filósofos", para designar a las personas que se dedican a la Filosofía. El origen de esta preferencia se encuentra en que tales pensadores han ejercido cierto magisterio sobre sus compatriotas, avanzando hasta una efectiva intervención en la vida pública y más específicamente en la vida política nacional e internacional. Razón por la que se diferenciarían de los filósofos "puros". Sin embargo, esa diferenciación no debe ser entendida en menoscabo de los pensadores hispanoamericanos, pues, por una parte, las ideas filosóficas no existen sino en conexión con otras ideas –políticas, sociales, económicas, jurídicas, pedagógicas– en el marco de un sistema de referencias mutuas. Por otra parte, "no hay propiamente 'Historia' de las ideas –*abstractas*", sostiene Gaos reiterando afirmaciones de José Ortega y Gasset:

> una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida [...] *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad (*Ibídem*, 20).

La Historia de las ideas no es más que una parte de la historia humana íntegra, con sus factores ideales y reales, individuales y colectivos interconectados.

c) *Construcción de la Historia de las ideas en el presente de la historia*: La Historia de las ideas, como toda Historia, es escrita en el presente de la historia. Ahora bien, el presente

sólo puede ser cabalmente entendido en la medida que pueda comprender y sintetizar la historia anterior. Dicho de otro modo, la Historia que se escribe en el presente es una manera de ver el pasado; mirada que es en parte resultado de ese pasado y en parte atraviesa la comprensión presente del pasado. Aún más, esa comprensión del pasado está teñida por el futuro al que es posible aspirar en el presente. Gaos afirma que:

> Lo visto en tan complejo "perspectivismo" no se reduce a lo presente, sino que se extiende a los respectivos pasado y futuro de cada sucesivo presente [...] *el pasado es obra de cada uno de los sucesivos presentes en vistas de los respectivos futuros, y en cuanto "en vistas de" éstos, el pasado y los sucesivos presentes [son] obra de los respectivos futuros mismos*. El presente histórico es obra de sus propias pretensiones. Y el pasado histórico no es inmutable (*Ibídem*, 69–70).

d) *Problematización de la noción de sujeto*: Al profundizar el perspectivismo, nuestro autor hace pie en el problema del sujeto histórico, el hombre, que no es definido como poseedor de una naturaleza inmutable, sino por su historicidad. Es decir, por el dinamismo permanente de tener que habérselas con los problemas de su circunstancia, actividad en la que se va creando a sí mismo en la búsqueda de soluciones teórico–prácticas. Esta consideración de lo humano, problemático e histórico, pone distancia entre el historicismo gaosiano y la perspectiva sistemática de la historia sostenida tanto por Dilthey como por Ortega. Además, permite la apertura al planteo de lo posible, lo utópico, ya que la "esencia" humana no es algo dado y acabado, sino algo por hacer, que orienta como un ideal a la existencia concreta, en las tres dimensiones temporales.

> Pues bien –dice Gaos–, tener que ir haciéndose a sí mismo teorizando, en parte sobre sí mismo, o tener que ir confeccionando la propia esencia haciéndose ideas de ella que son otros tantos ideales para el futuro, [...] es existir como problema y resolución del mismo –o existir pura y simplemente, [...] El problema implica la dualidad dinámica de una realidad valorada de insuficiente y un ideal valorado de

> suficiente –relativamente: aquella realidad empuja hacia más allá de ella; el ideal tira hacia él (*Ibídem*, 100).

Se trata, como hemos visto, de un sujeto histórico que se configura a sí mismo y al mundo en la medida que al enfrentarse con las cosas las semantiza por medio del lenguaje: palabras y categorías entendidas como mediaciones del sujeto frente al mundo.

De la consideración gaosiana del sujeto se desprenden dos elementos que juegan un papel importante en la renovación metodológica del historicismo tal como es aplicada al estudio de la Historia de las ideas hispanoamericanas. Ellos son, por un lado, concebir el análisis de las ideas del pasado como un diálogo entre dos sujetos diferentes, cada uno a partir de su respectiva circunstancia, de modo que cada uno es afirmado en su historicidad. A diferencia de la posición de Gaos, tanto en la "comprensión" diltheyana –antes analizada–, como en el "altruismo intelectual" preconizado por Ortega, el sujeto historiador resulta paradójicamente deshistorizado a favor de la mostración del sentido único de la historia. Por otro lado, señalar el fenómeno de la mediación como un proceso por el cual el sujeto histórico objetiva el mundo reemplazando los objetos por las palabras, en el caso particular de la filosofía, por las *categorías*.

e) *Caracterización del método de la Historia de las ideas*: En la exposición del método, Gaos especifica tres momentos. El primero consiste en la *selección de fuentes*. Son fuentes de la Historia de las ideas todas las expresiones de ideas que puedan ser conocidas, con preeminencia indiscutible de los libros, manuscritos, impresos, etcétera, que constituyen los "textos" por excelencia de la Historia de las ideas. Pero también son textos las ideas expresadas oralmente, los documentos públicos o domésticos, las cartas; con lo cual advertimos una interesante ampliación de la noción tradicional de "texto filosófico". Además, los textos orales o escritos pueden ser directos, en cuanto expresión de las ideas actuales de los autores, e indirectos, en cuanto expresión de las ideas anteriores de los autores o

ajenas (*Ibídem*, 26); con esto se anticipa, en cierta manera, la problemática del dialogismo interno o intertextualidad, esto es la presencia de otros textos, anteriores o actuales, interactuando con el texto presente. La problemática de la intertextualidad ha sido ricamente desarrollada por la semiótica contemporánea a partir de los estudios de Mijail Bajtín. En esta línea, Julia Kristeva ha trabajado la intertextualidad apelando a la noción de "relación anafórica" (este tema es desarrollado con mayor amplitud en el capítulo "Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericana. Teoría del Texto y Semiótica"). Dice Kristeva:

> La anáfora: conexión semántica complementaria, sitúa la lengua en el texto, y el texto en el espacio social que, entrando en una relación anafórica, se presenta también como texto. Podemos decir ahora que el texto es un instrumento en el que las "unidades" semánticas de la cadena lingüística (palabras, expresiones, frases, párrafos) se abren en volumen poniéndose en relación, a través de la superficie estructurada del habla, con la infinidad de prácticas translingüísticas. Esas unidades pueden leerse también como una secuencia lineal de categorías lingüísticas, pero de hecho remiten a textos fuera del texto presente y no toman su significación más que como "enchufes" con ese texto–fuera–del–texto–presente" (Kristeva, J., 1981, 105–106).

Efectivamente, en el marco del pensamiento gaosiano cabe destacar que, siendo el objeto de la filosofía las expresiones orales o escritas, o sea los textos, se distinguen dos casos: por una parte, cuando se objetivan únicamente las cosas designadas por esas expresiones, a lo que Gaos llama *posición directa*; y por otra parte, cuando se produce la objetivación de las expresiones mismas, apelando para ello a signos gráficos (entrecomillado), a entonaciones de la voz, o a otras expresiones introductorias de aquellas que son objetivadas, en este caso se trata de expresiones en *posición refleja* (Gaos, J., 1962, 43 y sgtes.). Al introducir el análisis de las expresiones en posición refleja, Gaos anticipa en la práctica, aunque no desarrolla

teóricamente como problemática de la Historia de las Ideas, la cuestión de los discursos referidos en el discurso presente. Esto es, la presencia de un enunciado, extraído de su contexto original, en otro enunciado y en otro contexto. Así se pone de manifiesto en la construcción resultante el contraste entre dos actos de habla diferentes y sus implicaciones contextuales[1], lo cual permite acceder al estudio de lo ideológico.

Volviendo al primer momento del método gaosiano, la selección de textos es realizada por el historiador a partir de los documentos materialmente cognoscibles, sobre la base de sus intereses. Pueden distinguirse, entonces, dos fases: la de descubrimiento o "invención" de los textos y la de estudio de los mismos. "La *invención* es fundamentalmente obra de los intereses de los historiadores" (Gaos, J., 1980, 27). Supone, por tanto, un momento electivo previo, realizado sobre la base de los criterios valorativos decididos por el investigador, y con ello se filtra su ideología personal o la de la corriente en la que se inscribe. Gaos pone así en tela de juicio la pretendida objetividad y validez universal de la ciencia histórica y, en general, de las ciencias humanas, lo cual constituye un acierto. Aunque la cuestión de la ideología queda reducida a un problema que atañe sólo a la experiencia subjetiva de ciertos aspectos (intereses, emociones y mociones) circunstancialmente condicionados, a partir de los cuales el sujeto sintetiza la realidad social, cultural e histórica. Se produce, así, una generalización que sólo reconoce la diversidad de los puntos de vista de cada historiador, cuyo único imperativo será esforzarse por ser consciente de los conocimientos y pensamientos previos con los que afronta la historia y estar dispuesto a cambiar el modo de pensar y hacerlo efectivamente si fuera necesario. Esto nos permite afirmar que Gaos produce una psicologización del

---

1 Según la definición de Valentín Voloshinov el discurso referido "es un discurso dentro del discurso, un enunciado dentro del enunciado y, al mismo tiempo, discurso acerca del discurso y enunciado acerca del enunciado". VOLOSHINOV, V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976, p. 13.

problema ideológico, dejando en segundo plano otras dimensiones: política, económica, social.

El análisis de los textos es el segundo momento del método propuesto por el español "transterrado". Consiste en la "crítica" de su autenticidad y de su valor como fuente de conocimiento, y en el "análisis" de lo que dicen. Dicho "Análisis" se hace

> con vistas a registrar todas las ideas y todos los datos acerca de las circunstancias de éstas interesantes –ideas y datos– bajo el punto de vista del historiador [...] Pero el texto, cualquiera sea su objeto, es, además, fuente de conocimiento, en alguna medida, de su "sujeto": el autor y sus circunstancias, integrantes de las circunstancias de las ideas. (*Ibídem*, 28.).

En el análisis, tal como es considerado por Gaos, advertimos, por una parte, que el texto, la palabra escrita con intención comunicativa, es el lugar a partir del cual se entabla el diálogo entre destinador (sujeto autor del texto) y destinatario (en este caso el sujeto historiador). Sujetos diferentes, con sendos intereses, emociones y mociones, cuyas circunstancias son también diferentes. De modo que lo expresado en el texto no significa necesariamente lo mismo para ambos sujetos, toda expresión es ambigua, susceptible de tantas interpretaciones cuantos sean los diálogos que el texto suscite en cada encuentro escritor–lector. Frente a la hermenéutica clásica que sólo admite un sentido único del texto, Gaos propone una *comprensión conjetural*.

> En las expresiones, así mímicas como verbales, se da el fenómeno de la "ambigüedad" y del ser "equívocas": en los casos de ciertas expresiones, sea por ellas mismas, sea, más bien, por ellas en función de circunstancias de la situación [...] la comprensión acaso de toda expresión, verbal y ya mímica, implica alguna "interpretación", especie de comprensión conjetural que suele quedarse a más o menos distancia de la comprensión evidentemente cierta de lo comprendido; en ello consiste el arte y la ciencia de la Hermenéutica. (Gaos, J., 1962, 38).

Por otra parte, como ya se vio, el texto remite al autor y a su circunstancia. El autor, en tanto sujeto histórico, expresa en

el contenido del texto sus propios intereses y puntos de vista, sus valoraciones; puede o no referir valoraciones contrarias, con respecto a las cuales exprese o no sus discrepancias. Pero en todos los casos el sujeto historiador puede reconstruirlas hasta donde le es posible. Se insinúa así la posibilidad de leer a través del texto el contexto epocal del autor.

> El análisis –dice Gaos– hecho con vistas a registrar todas las ideas y todos los datos acerca de las circunstancias de estas interesantes bajo el punto de vista del historiador, conduce de suyo a una síntesis de sus resultados. Las distintas ideas y datos presentan afinidades y discrepancias que las unen y separan en distintos grupos; estos presentan a su vez relaciones de condicionamiento de unos por otros. Tales agrupaciones y condicionamientos representan una reconstrucción de la estructura dinámica tenida en realidad por una parcela de la historia de las ideas; una reconstrucción que apunta a la inserción de la parcela en la totalidad de la historia –y de la historia una. (Gaos, J., 1980, 28–29).

La síntesis de los resultados del análisis no es suficiente para una Historia de las ideas. Es necesario en el tercer momento del método proceder a una síntesis de grado superior, que consiste en la narración de aquellos resultados a través de sus articulaciones, esto es, una síntesis histórica en la que encarna la Historia.

La historia es en sí misma una estructura dinámica, que resulta desarticulada por el análisis a que la somete la Historia. La rearticulación o reconstrucción puede efectuarla el historiador según distintos criterios: por épocas, por países, por ideas. Los conceptos que utiliza para ello son *categorías autóctonas* de cada territorio del ser. Pero, como ya se vio, existe la tendencia a extender categorías de un territorio a otro como consecuencia del *imperialismo de las categorías*, del cual constituye un caso particular la división de la historia de un país conforme a la división de la historia universal; llamada universal, no tanto por serlo efectivamente sino por el mismo imperialismo de las categorías.

Gaos reclama la utilización de *categorías autóctonas* para cada parte de la historia, y *categorías conectivas* de aquellas para la articulación en un grado superior de universalidad. Una más justa integración estaría dada por la

> división autóctona de la historia del país e *incorporación o integración* de la auténticamente universal *con* la del país y las de los demás. Implica concebir *desniveles* –término entendido aquí como puramente descriptivo y no estimativo– entre las historias de los distintos países. (*Ibidem*, 34–35).

No es ajena a la articulación, la *interpretación* de la historia, que involucra *conceptuaciones*. El término "conceptuaciones" posee una conveniente dualidad de acepciones: lógica y axiológica, es decir que comprende al mismo tiempo operaciones intelectuales y valoraciones enraizadas en los intereses. Una vez más queda indicado el problema de lo ideológico a nivel del sujeto individual de intelecciones y valoraciones, que es el historiador.

En síntesis, entre las opciones metodológicas utilizadas para la investigación filosófica y aplicadas, en particular, en nuestra Historia de las ideas, le cabe al historicismo, en su etapa de madurez, un lugar de privilegio.

En el historicismo que Gaos aplica al estudio de las ideas hispanoamericanas encontramos los rasgos de la madurez, ya que por una parte, acentúa la historicidad del sujeto intentando superar los vicios esencialistas; y por otra parte, confirma la originalidad del pensamiento hispanoamericano, a partir de la relativización de la noción de originalidad. Todo ello le permite avanzar en la propuesta metodológica sobre aspectos sumamente interesantes, tales como: la ampliación de la noción de texto en lo que se refiere a los documentos para la Historia de las Ideas, incorporando las problemáticas del dialogismo interno y de las expresiones en posición refleja, que lo aproxima a la cuestión de los "discursos referidos"; la invención de textos sobre la base de los intereses del historiador; la consideración del texto como lugar de encuentro, de diálogo entre el autor y el historiador (lector), que abre la posibilidad de múltiples interpretaciones,

es decir de la "interpretación conjetural" que permite superar la clausura del texto impuesta por la hermenéutica clásica; la posibilidad de leer a través del texto el contexto epocal del autor; la crítica al imperialismo de las categorías y la utilización de categorías autóctonas para la articulación de la Historia.

Bibliografía

– Ardao, Arturo, *Filosofía de la lengua española,* Montevideo, Alfa, 1963.
– Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Trad. de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª. Ed. en castellano, 1949.
– Dilthey, W., *El mundo histórico*, Traducción de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
– Gaos, José, "La jornada de Dilthey en América", en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, Imprenta Universitaria, 1957, 139–146.
– Gaos, José, "El Dilthey de Imaz", en *Sobre Ortega y Gasset y otros...*, *Op. cit.*, 147–163.
– Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial, 1980.
– Gaos, José, *De la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, Lección 5, 43 y siguientes.
– Groethuysen, Bernhard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Traducción y Prólogo de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, (Primera edición alemana 1927).
– Kristeva, Julia, *Semiótica I*, Caracas, Fundamentos, 2da. edición, 1981, 105–106.
– Meinecke, Friedrich, *El historicismo y su génesis*, Versión española de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
– Ortega y Gasset, José, "Prólogo", en: BRÉHIER, Emile, *Historia de la Filosofía*, traducción de Demetrio Náñez. Buenos Aires, 1942.
– Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und saine Probleme*, Tübingen, 1922.
– Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und saine Ueberwindung*, Tübingen, 1924.
– Voloshinov, Valentín, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

La polémica entre Augusto Zalazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina

Adriana Arpini

La pregunta que en 1968 formuló Augusto Salazar Bondy –en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*– acerca de la presencia de una filosofía auténtica de nuestra América, puso en tela de juicio los esfuerzos realizados por quienes se dedicaban al estudio de las ideas latinoamericanas. Tal pregunta motivó la respuesta inmediata de Leopoldo Zea en su obra *La filosofía americana como filosofía sin más*. Zea, insistiendo en la posición historicista de cuño gaosiano, afirmó la existencia de una auténtica filosofía latinoamericana, cuyo desarrollo ulterior resultaría garantizado por la exigencia de que los latinoamericanos se ocupen, no tanto en enfatizar los regionalismos, cuanto de practicar la reflexión filosófica sin más.

Ambos autores fueron protagonistas de una polémica que rápidamente trascendió el marco de su formulación inicial y que resultó fecunda en la medida en que puso de manifiesto las limitaciones del historicismo, aun de aquél que con Gaos había alcanzado suficiente madurez y plasticidad para abordar el estudio de la Historia de nuestras Ideas.

No es nuestra finalidad hacer una exégesis de la polémica, que en su momento fue objeto de análisis prolijos por parte de varios autores[1]. Nos limitaremos a señalar los aspectos

1 Cfr. GALLARDO, Helio, "El pensar en América Latina. Introducción al problema de la confrontación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea", en: *Revistas de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica, vol. XII,

centrales de la misma con el objeto de mostrar, en primer lugar, la confluencia de diversas líneas de análisis además del historicismo, tales como la filosofía analítica, la llamada teoría de la dependencia y las diferentes comprensiones de la problemática de lo ideológico. Advertimos en segundo lugar, que se plantea la necesidad de ampliar el ámbito teórico de la Historia de las Ideas de modo que sean incorporadas, junto a las ideas filosóficas, las que provienen de la economía, la política, las ciencias jurídicas y sociales, la literatura, el arte. Ello trae aparejado, en tercer lugar, la incorporación de nuevos instrumentos de análisis, lo que implica una mirada crítica sobre los aportes del historicismo y del circunstancialismo como herramientas metodológicas, a fin de redimensionarlos y superar sus límites. Tal revisión crítica no afecta solamente al uso instrumental del historicismo, sino que tiene que ver, sobre todo, con los supuestos teóricos del mismo; es decir, con la forma de afirmar al sujeto histórico y con el modo de relacionar la teoría y la praxis histórica. Consideramos, por último, que la renovación teórica y metodológica suscitada a partir de la polémica, permitió trascender los marcos académicos tradicionales y abrió un ámbito de discusiones enriquecido por aportes procedentes de múltiples disciplinas, entre las cuales se encuentra también la filosofía.

Salazar Bondy se propone con su pregunta dilucidar tres cuestiones: 1°) cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y si ha contado con una filosofía original, genuina o peculiar; 2°) cómo debe ser (en sentido normativo) una filosofía hispanoamericana auténtica; 3°) si es posible y cuál es la significación de tomar a lo hispanoamericano como tema para la constitución de una filosofía propia. Estas cuestiones son abordadas sobre la base de ciertas limitaciones expresas: la de ocuparse

---

n° 35, julio–diciembre, 1974; OLMEDO LLORENTE, Francisco, "El problema de la filosofía latinoamericana", en: *El Guacamayo y la serpiente*, Cuenca, N° 5, agosto de 1972; CERUTTI GULBERG, Horacio, "La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea", en: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme), 1983; SANTOS, Manuel I., "La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en: *Pucará*, Cuenca, N° 2, 1977.

solamente del pensamiento filosófico, la de atender con exclusividad al área hispanoamericana (aunque las afirmaciones que se hacen pueden extenderse al conjunto de América Latina), y la de considerar al pensamiento de nuestra América como una unidad en lo esencial (sin desconocer las diferencias nacionales).

Para cumplir con la finalidad propuesta el autor apela, por una parte, a la descripción del proceso histórico del pensamiento filosófico hispanoamericano y al examen de la calidad y alcance de sus productos intelectuales; por otra parte, al análisis de los argumentos más utilizados en relación con nuestra filosofía, tratando de establecer los acuerdos y desacuerdos básicos en torno al problema. La conclusión a la que arriba es, a primera vista, desalentadora.

> Sin negar que pueda existir en el futuro –dice Salazar–, creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia sabia doctrinaria [...] En síntesis, concebida la peculiaridad del filosofar hispanoamericano, no se ha establecido 1) que sea genuino y 2) que haya dado frutos originales (Salazar Bondy, A., 1973a, 107–108).

La peculiaridad concebida en nuestro filosofar consiste en la presencia de rasgos históricos–culturales diferenciales, que le dan un tono local o personal, pero que no significan una innovación sustantiva. La falta de genuinidad o autenticidad significa que el producto filosófico se da como falseado, equivocado o desvirtuado; mientras que la inexistencia de frutos originales implica que no se han hecho aportes de ideas y planteos suficientemente discernibles como creaciones, que puedan ser calificados en alguna medida como nuevos con respecto a los anteriores.

Tras la respuesta negativa a la primera de las cuestiones planteadas, Salazar Bondy considera que no son convincentes los argumentos que se esgrimen para explicar tal situación. Dichos argumentos se basan en el "genio de la raza", la escasa aptitud para la especulación teórica, la "juventud" o corta vida que ha tenido el cultivo de la disciplina filosófica en nuestros

países, la prevalencia de una vocación artística antes que filosófica, entre otros. No obstante, puede rescatarse como elemento positivo que, tanto en el pasado como en el presente, se ha puesto la atención en los conflictos y procesos de la historia. Este elemento no podrá ser ajeno al futuro filosofar.

La causa de la inautenticidad se encuentra en que el filósofo construye una imagen de sí mismo y del mundo, como individuo o como grupo social, que resulta una representación mixtificada, ilusoria. La filosofía no es más que pensamiento imitado:

> transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan [...] La ilusión y la inautenticidad prevalecen en este caso y se pagan con la esterilidad (*Ibídem*, 114).

El problema de la inautenticidad de la filosofía es, en un análisis de mayor profundidad, el problema del hombre y los valores. Se trata de un sujeto histórico que expresa a través de la mixtificación sus defectos y carencias, es decir que no logra una afirmación plena de sí mismo sino que es, paradójicamente, la afirmación auténtica de un sujeto defectivo, que no vive cumplidamente su existencia histórica y, consecuentemente, no logra una valoración correcta de su realidad. El sujeto filosofante tiene una existencia alienada en su propia realidad social y cultural, de ahí que su pensar sea un producto "sin sustancia ni efecto en la historia". Pero la alienación no es vista por Salazar Bondy como un problema de conciencia individual, sino como un problema estructural que afecta no sólo a nuestra América sino a todas las comunidades del Tercer Mundo y que se explica en términos de subdesarrollo, dependencia y dominación.

En última instancia, la inautenticidad de la producción filosófica hispanoamericana es una más de las manifestaciones de la cultura de la dominación, producida por la situación de dependencia en que nacieron las naciones de esta América y

que con variantes históricas se ha mantenido en lo sustancial hasta el presente (Cfr. Salazar Bondy, A., 1968). Salazar Bondy incorpora los elementos de la Teoría de la Dependencia al análisis, que no por ello deja de ser estrictamente filosófico, para lograr la explicación concluyente de cómo la filosofía deja de cumplir su cometido como conciencia veraz de la realidad.

La Teoría de la Dependencia, en sus diversas vertientes, contribuyó, por una parte, a criticar con intención superadora, las teorías convencionales del desarrollo, impuestas como modelo de despegue económico para América Latina en la década del '60; y señaló, por otra parte, la posición teórica respecto de la cuestión acerca de "lo nacional" en el marco de las relaciones de producción y de las relaciones de clase, lo que permitió abarcar a la dependencia como un problema estructural en el que se combinan las relaciones de poder externas e internas.

Atendiendo al estado de la cuestión de la dependencia por aquellos años, suelen distinguirse dos grupos: el de los "viejos" teóricos desarrollistas de la dependencia y el "nuevo" grupo que insiste en el análisis del conjunto de las relaciones imperialistas y en la participación activa de América Latina, tal como lo propone André Gunder Frank en sus escritos de 1963–65, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (Gunder Frank, A., 1973), que es señalado como punta de lanza de una nueva teoría. En Chile, alrededor de 1967 y motivada por la situación política de ese país, se produce una serie de investigaciones fecundas bajo la acción nucleadora de Theotonio Dos Santos. Simultáneamente otro grupo, representado por Fernando Cardoso y Enzo Faletto, insiste en la posibilidad de hablar de situaciones de dependencia con desarrollo capitalista circunscrito. Los cambios en la economía y la política mundiales que se produjeron por las crisis de los años '70 marcaron la decadencia de esta teoría y la exigencia de replantear los análisis y formular nuevas alternativas de solución. Otro escrito de Gunder Frank es señalado como remate de la teoría de la dependencia: *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica* (Gunder Frank, A., 1973).

Esta teoría caracteriza a la dependencia, en su acepción más generalizada, como la situación de los países subdesarrollados cuyas decisiones son tomadas en función de los intereses de las economías desarrolladas, situación que condiciona la estructura económica y social interna de los países dependientes.

Augusto Salazar Bondy adhiere a esta teoría y hace extensivo el marco de referencia del subdesarrollo y la dependencia a la cultura de América Latina,

> ¿Acaso –se pregunta– la dominación que prevalece en Latinoamérica puede tomarse como un hecho aleatorio y episódico que no llega a manifestarse decisivamente en el espejo de la vida nacional que es la cultura? [...] en la América Latina hay una cultura tipificable por el subdesarrollo [...] [a la que] es correcto llamar *cultura de la dominación* (Salazar Bondy, A., 1974, 19).

Tal forma cultural es considerada por el autor como una variante general de la cultura, que se particulariza por su carácter inorgánico, o sea por la falta de un principio rector que le preste unidad por la ausencia de creatividad en favor del mimetismo. De ahí el carácter alienado y alienante de sus productos que motivan conductas inauténticas, con predominio de una conciencia falsa de lo propio, sujeta a patrones exógenos de evolución y a la mixtificación de sus valores que se polarizan en el seno de la sociedad. Reconocer el carácter defectivo de las realizaciones culturales lleva implícito, en primer lugar, la aceptación consciente de la situación de crisis y, en segundo lugar, la posibilidad de potenciar sus virtualidades capaces de generar una *cultura de la liberación*.

La relación insoslayable que une la actividad económica y política con la producción intelectual de una comunidad, es expresada en el paralelo que señala el autor entre las características que marcan la evolución histórica de la sociedad y de la filosofía, como expresión más alta de la cultura hispanoamericana. Así, las etapas de la dependencia se corresponden con las etapas de la filosofía,

> ... nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo de acuerdo a los intereses de la corona y la Iglesia españolas. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o elites oligárquicas refinadas y ha correspondido generalmente a olas de influencia económica extranjera. En todos los casos operan el subdesarrollo y la dominación (Salazar Bondy, A., 1973a, 122).

Por otra parte, el rasgo de "vivir hacia fuera" dependiendo de las decisiones de las potencias dominantes, se muestra a nivel filosófico en la receptividad y el carácter imitativo de las ideas. También la condición deprimida de la economía deja su huella en la falta de sello propio del pensamiento que carece del vigor suficiente para generar aportes originales. Al mismo tiempo se abre una brecha infranqueable entre la cultura de elites, confeccionada según el modelo extranjero, y la cultura de las masas pauperizadas sujetas a tradiciones y creencias remotas. La frustración es, consecuentemente, el sentimiento característico del intelectual que se debate en la ambigüedad cultural generada por la dependencia.

Al incorporar los elementos de la Teoría de la Dependencia al análisis y explicación de la inautenticidad de la filosofía hispanoamericana, Augusto Salazar Bondy lo hace desde una concepción antropológica y axiológica que lo separa, en muchos puntos, de la tradición historicista gaosiana, en la que él mismo se había formado y que había puesto en práctica a propósito de las ideas peruanas, como lo atestigua su *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*, obra de indiscutible valor dentro del marco en que fuera concebida. En la "Introducción" el autor advierte que:

> ... siendo éste un estudio de historia de las ideas y no estrictamente de historia de la filosofía, no hemos descartado sino, por el contrario, hemos tratado siempre de tomar en cuenta las varias corrientes ideológicas y los trabajos individuales que han podido ser influidos por escuelas y autores filosóficos. De ahí que hayamos concedido importancia a figuras y obras que, vistos desde la perspectiva de una crítica

> rigurosa y exigente, no poseen valor intrínseco suficiente. Su significación para nosotros es la de síntomas o elementos representativos de la acción de ideas filosóficas en nuestro país, no la de aportes de probada originalidad especulativa o de mérito científico (Salazar Bondy, A., 1967, "Introducción").

Esa diferencia con el historicismo clásico está señalando un camino para las futuras investigaciones filosóficas, que podemos hacer extensivo al campo de las ciencias humanas. Según deja entrever el autor, ese camino pasa por la crisis de los métodos convencionales del historicismo y el circunstancialismo, cuyo instrumental hermenéutico resulta insuficiente para abordar una realidad que se revela mucho más compleja, problemática y conflictiva de lo que aquellos métodos permitían descubrir.

Dos cuestiones teóricas perfilan la exigencia de renovación metodológica, ellas se refieren, como hemos anticipado, al hombre y a los valores. El hombre se comprende por su historicidad, su libertad y su originalidad, como un ser que se va construyendo progresivamente, tanto en lo que respecta a su ser individual como social. La comunidad no le es ajena, tampoco lo son su pasado y su corporalidad, desde ellos se proyecta, "no hay un hecho humano que comience de cero", pero el futuro es la dimensión principal del tiempo humano, ya que es *el lugar del tiempo* en el cual se cumple la obra de los hombres.

> La flecha humana –que ningún modelo físico puede reproducir adecuadamente– tiene esto de peculiar: va construyéndose a lo largo de su trayectoria, distanciándose de sí misma, o integrándose consigo misma, no existe como entidad acabada sino que se conforma y se da su propio blanco después de ser lanzada (Salazar Bondy, A., 1973b, 163–166).

Por lo mismo que es inacabada, la existencia humana es una tensión permanente entre el pasado y el cuerpo, por una parte, y la apertura al surgimiento de una realidad inédita, por otra parte. El cuerpo y el pasado son la base material y cultural de toda posibilidad futura, pero también pueden convertirse en

lastre, comprometiendo seriamente la libertad, degradándola, enajenándola. La apertura al surgimiento de una realidad inédita emerge del trabajo como mediación y momento positivo de la praxis humana. Las diversas formas de praxis están mediadas, a su vez, por valoraciones.

La elección, momento decisivo de la experiencia valorativa –tal como lo describe Salazar Bondy echando mano al método analítico–, presenta una dificultad en relación con la praxis cotidiana, ella es la imposibilidad de eliminar dos situaciones enfrentadas: la arbitrariedad y la no equivalencia de las elecciones. La solución propuesta consiste en utilizar, con las salvedades del caso, el esquema kantiano y avanzar hacia una interpretación de lo valioso como condición de posibilidad de la acción humana. Ello implica postular una nueva instancia trascendental capaz de hacer inteligible la praxis, con los requisitos de: 1– eliminar toda especulación metafísica que convierta a los valores en entidades susceptibles de predicación, 2– tomar en cuenta el complejo entero de la existencia histórica, personal y social (Salazar Bondy, A., 1971, 165).

Los valores no son entendidos, entonces, como entidades ontológicas fijas, sino como mediaciones, categorías al estilo kantiano pero históricas, ligadas a la cotidianeidad del existir. Cada individuo, cada grupo social pone en juego su imagen de la vida de acuerdo con lo que considera bueno o malo, beneficioso o perjudicial; así se integra la textura de la realidad social. Lo contrario sucede cuando se pretende postular la absolutez de los valores y la universalidad de los patrones, esto conduce al encubrimiento de la diversidad real y promueve conductas imitativas, mixtificadoras e inauténticas, propias de la cultura de la dominación. Al utilizar palabras como "subdesarrollo" o "dependencia" para caracterizar la realidad social en América Latina, se hace referencia a tonalidades semánticas que implican minusvaloración de la calidad de vida de las comunidades. Pero "frente a la situación de dominación –afirma Salazar Bondy– se halla la de libertad, en oposición claramente valorativa" (Salazar Bondy, A., 1974, 31).

En el análisis realizado por el filósofo peruano se advierte, por una parte, la incorporación de elementos críticos de la teoría de las ideologías, sobre todo en lo que respecta al manejo de las nociones de encubrimiento, mixtificación, enajenación, falsa conciencia, entre otras. A ello se agregan, por otra parte, elementos metodológicos procedentes del análisis lingüístico que, si bien le permiten superar posiciones ontologistas tradicionales en la consideración del problema de los valores, limitan las posibilidades del análisis al quedar circunscripto dentro del marco de la lingüística de la frase. El análisis lingüístico resulta estrecho en relación con la posibilidad de acceder, en aquellos discursos que presentan mayor riqueza o densidad, al reconocimiento de otros discursos incorporados y referidos, o bien desestimados y silenciados; discursos que están siempre presentes en el contexto socio–histórico, fermento de toda producción escritural, y que son expresión de sujetos sociales diversos. Esta limitación dificulta la posibilidad de percibir que el discurso filosófico forma parte de los acuerdos, desacuerdos y conflictos del entramado social que en él están referidos en la forma de la alusión–elusión, y que permiten descubrir matices en la producción filosófica. Con esto queremos señalar una característica de las formas discursivas típicamente ideológicas, por la cual un mensaje enunciado a nivel histórico (en este caso bajo la forma de texto filosófico) contiene el discurso contrario, ya sea que lo refiera directamente, indirectamente, o que se lo soslaye sin más.

Ahora bien, la conclusión negativa de Salazar Bondy no condiciona una mirada pesimista hacia el futuro. La respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de salir de la situación de inautenticidad del pensar es positiva. Ello depende, para el autor, de que el hombre pueda empinarse sobre su circunstancia en un gesto capaz de provocar un cambio en el conjunto de la realidad. La filosofía debe ser, entre otras creaciones espirituales, "mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro" (Salazar Bondy, 1973a, 124 –125). La posibilidad de

autenticidad para la filosofía hispanoamérica radica, entonces, en constituirse en la reflexión crítica y rigurosa de nuestro status antropológico; reflexión destructiva, en parte, en cuanto canceladora de prejuicios, pero en definitiva, liberadora, en cuanto conciencia clara de las "trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano".

Se ha objetado al filósofo peruano que, el proponer la construcción de un pensamiento filosófico auténtico supone un comenzar de cero la reflexión sobre lo hispanoamericano. Este es uno de los principales argumentos sobre los que se articula la objeción de Leopoldo Zea a la postura de Salazar Bondy. Argumento que no compartimos ya que la autenticidad que éste reclama para la filosofía, se encuentra ceñida por ciertas exigencias que constituyen los antecedentes históricos y el ámbito social e intelectual desde donde es posible la reflexión genuina. Esas exigencias son, en primer lugar, constituir un pensar riguroso y estricto por la utilización de los métodos e instrumentos de análisis más perfilados de la producción filosófica mundial, sin que ello lleve a hispostasiarlos o convertirlos en modelos absolutos. En segundo lugar aparece la exigencia de sumergirse en la sustancia histórica de nuestras comunidades, en búsqueda de los valores y categorías que las sustentan y expresan positivamente, vigorizando la capacidad de traducir necesidades y aspiraciones en acciones tendientes a cancelar el subdesarrollo y la dependencia. Se requiere, además, un obrar conjunto, ordenado al logro de la unidad Hispanoamericana. Finalmente, se refuerza la exigencia de una actividad filosófica, señalada por su carácter teórico estricto, que no debe significar el divorcio de la práctica, situación que de producirse, haría peligrar seriamente todo intento de reflexión fecunda (*Ibídem*, 126–130). Todas estas exigencias encaminan a la filosofía por "el filo acerado que separa la autenticidad de la alienación", pero que no implican negar el pasado ni desconocer la realidad para partir de cero.

La dificultad que los resultados de la reflexión de Salazar Bondy ofrece a la Historia de las ideas, no radica única ni

principalmente en que pretenda un comienzo absoluto de la filosofía, aunque efectivamente de su escrito de 1968 surge una caracterización negativa de la tradición filosófica hispanoamericana en bloque, por considerarla producto intelectual de un sujeto alienado como consecuencia de la situación de subdesarrollo y de dependencia. Consideramos que la dificultad radica en el modo como se procede a dicha caracterización.

Por una parte, se toman en cuenta exclusivamente aquellas expresiones que representan un alto grado de especialización, lo que viene a coincidir con la producción académica "normalizada". Expresiones indudablemente valiosas, pero que no agotan el ámbito discursivo susceptible de ser abordado por la Historia de las ideas. Por otra parte, el sujeto de aquella producción está representado por el intelectual alienado en pos de las ideas procedentes de los centros considerados "de avanzada" en cuanto a la creación intelectual; sujeto que, en el mejor de los casos, consigue "adaptar" o "aplicar" la idea extranjera a la circunstancia propia, lo cual no alcanza para superar la situación de alienación. El intelectual no lograría una autoafirmación plena, sino defectiva, en cuanto alienada, lo cual se refleja en sus expresiones escriturales.

En lo referente a la decodificación de la producción filosófica, la utilización del método analítico y la incorporación de una posición crítica frente al problema de lo ideológico, si bien le permitió al pensador peruano importantes avances, superadores de la hermenéutica clásica por una parte, y le evitó, por otra, caer en posiciones esencialistas, sobre todo en lo que respecta al desencubrimiento ideológico en el ámbito de las valoraciones; sin embargo, no le permitió superar la linealidad textual, es decir, la consideración del texto filosófico como manifestación acabada de una única voz: la de aquel sujeto defectivo, sin tener en cuenta los matices y fisuras que, en el complejo juego de la referencialidad discursiva, permiten atravesar la trama textual hasta el momento mismo de la productividad. Productividad que no es otra cosa que la práctica social e histórica a través de la cual los sujetos sociales buscan, por múltiples

caminos, formas cada vez más plenas de autoafirmación. Esta limitación metodológica, la de permanecer en la linealidad de la frase, llevó a Salazar Bondy a la conclusión polémica sobre la ausencia de originalidad y autenticidad de la filosofía hispanoamericana. Otros elementos contribuyen a ello: la consideración de la ideología exclusivamente como engaño o falsa conciencia y la tendencia a privilegiar al intelectual como portador de producciones discursivas. Sin embargo, el habernos colocado en las puertas de esta problemática es lo que hace fecundo el pensamiento del peruano, porque abrió la posibilidad de hallar la autenticidad en medio de la inautenticidad, porque sospechó que aquellos "síntomas" –de los que habla en la Introducción a su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*– podían constituir la instancia canceladora de prejuicios, mitos e ídolos y el comienzo, vehementemente reclamado, de una filosofía del alba.

El hecho de cuestionar la existencia de una filosofía hispanoamericana auténtica fue un detonante eficaz. La más conocida entre las reacciones que motivó es, sin duda, la de Leopoldo Zea. Su propuesta de una *Filosofía americana como filosofía sin más* (Cfr. Zea, L., 1969) es una reafirmación de posturas ya desarrolladas con anterioridad[2]. En síntesis esa postura consiste en afirmar que la existencia de una filosofía americana depende de que exista una cultura americana; en una mirada retrospectiva advierte que ésta no ha sido más que una *imitación* de la cultura europea, a la que nos adaptamos con dificultad pues "sentimos grande" el traje ajeno; por lo tanto nuestra filosofía ha resultado una "mala copia". El sentimiento de inferioridad surge a causa de la dificultad para adaptar adecuadamente las ideas europeas a nuestras circunstancias. Sin embargo, al sobrevenir la crisis de la cultura europea, como consecuencia de las Guerras Mundiales, el sentimiento

2 Cfr. ZEA, Leopoldo, "En torno a la filosofía americana", en: *Ensayos sobre filosofía de la historia*, México, 1948; "El sentido de la filosofía en Latinoamérica", en: *Revista de Occidente*, Madrid, N° 38, mayo de 1966, 207; *América como conciencia*, México, 1953; *La filosofía como compromiso,* México, 1952; *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, 1952.

de inferioridad se trueca en reconocimiento de nuestra propia diferencia. De modo que aquello que había sido considerado como "mala copia" constituye, en realidad, la forma propia en que nuestros pensadores han interpretado, utilizado o adaptado las ideas europeas a la circunstancia americana. La originalidad radica, entonces, en la *adaptación* de aquellas ideas a nuestras necesidades y conveniencias.

A esta tesis, que se encuentra claramente dentro de la posición historicista de Zea, se suma en su escrito de 1969 una peculiar consideración del tema de la dependencia.

El historicismo del mexicano no difiere en lo sustancial de la posición gaosiana. Así se evidencia en la que seguramente es su obra sistemática más importante: *El positivismo en México*. Intenta, allí, indagar acerca de las "aportaciones" del positivismo mexicano, que radican en la "personal forma de interpretar los filosofemas de la filosofía positiva". Para ello es necesario ver al positivismo en relación con la "circunstancia" mexicana, ya que "los filosofemas de toda filosofía no valen por sí mismos, sino por su contenido, que siempre es circunstancial, histórico". La unión entre historia y filosofía es tan indisoluble como la que existe entre contenido y forma, "cada historia tiene su filosofía; es decir, *una forma de expresión conceptual* que le es propia; y cada filosofía tiene su historia, es decir, *un contenido* o realidad que le es propia" (Zea, L., 1984, 21)[3]. La historicidad del contenido de la filosofía da lugar al método histórico de interpretación, ya que la filosofía no encuentra verdades eternas, sino verdades que valen para una circunstancia dada. De modo que los cambios –a veces contradictorios– que se encuentran en las afirmaciones o negaciones de un autor o en los filosofemas de la filosofía, sólo pueden ser analizados a la luz de la circunstancia que los provocaron.

---

3 Nos interesa destacar el manejo que Zea hace de la terminología introducida por Gaos para el estudio de la Historia de las ideas hispanoamericanas: "aportaciones", "personal forma de interpretar los filosofemas", "contenidos circunstancial, histórico", entre otras, son expresión característica de aquel historicismo con que Gaos propone abordar el estudio de nuestra Historia de las ideas.

Zea esgrime el método histórico como medio adecuado de interpretación de los diversos sentidos que un concepto puede tener. Sentidos que varían según el ambiente cultural, la situación social, la educación, las creencias, los intereses de los grupos que los utilizan. Eso nos remite al tema de las ideologías, que es incorporado por el autor mexicano desde la perspectiva de la sociología del conocimiento.

> Karl Mannheim sostiene la tesis, a la que adhiero, –dice Zea– de que toda ideología es expresión de una determinada clase social, la cual justifica los intereses que le son propios por medio de una doctrina o teoría que es la que Mannheim llama *Ideología*. Cada clase o grupo social determinado tiene una serie de ideas, un conjunto doctrinal, que es expresión de sus intereses (*Ibídem*, 40)[4].

Ahora bien, la versión mannheimniana de la sociología alemana del conocimiento se propone superar el relativismo histórico mediante la comprobación de que él mismo está históricamente condicionado. De acuerdo con el concepto total de ideología que propone Mannheim, todas las realizaciones humanas que puedan ser consideradas como expresiones objetivas de la cultura, no son más que "reflejos" o manifestaciones de un alma cultural cambiante en continuo despliegue. La estructuración de una imagen del mundo por parte de un determinado grupo –clase– condicionado social e históricamente, está integrada no sólo por determinados contenidos, sino también por un aparato categorial que implica modos precisos de conocer, valorar y obrar.

La incorporación de esta noción de ideología como instrumento de análisis para nuestra Historia de las ideas plantea algunas dificultades. Por una parte, en la perspectiva de que todo pensamiento socio–histórico aparece como *ligado al ser*, la pretensión de verdad queda enmarcada en la antítesis entre la verdad finita e infinita, o en la confusión entre cosmovisiones determinadas

---

4 Cfr. SCHELER, Max, *Sociología del saber*., Trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1ª edición, 1935; MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía*, Trad. Salvador Echeverría, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

históricamente y el postulado de una posible comprensión total del curso de la historia. Así, al cuestionar la ideología de un grupo social, se pone en duda su posibilidad de pensar correctamente y se desacredita por completo su estructura de conciencia (contenido y aparato categorial). Con la afirmación del vínculo que une pensamiento y ser, esta concepción se pone a salvo del relativismo, al tiempo que considera posible hacer la historia total de las formas de conciencia en cuanto a su respectiva ligazón al ser. Tal posibilidad sería privilegio de los intelectuales como *inteligencia libre* –esto es, como grupo carente de intereses de clase–, con lo cual se recorta como una forma de pensamiento historicista que no se aparta de la concepción diltheyana de las ciencias del Espíritu. Una y otra están vinculadas al idealismo clásico.

Por otra parte, desde esta visión de la ideología, se corre el riesgo de interpretar las contradicciones de la realidad como antítesis entre ideas, estilos de pensamiento o sistemas de cosmovisiones. Si la historia no es más que la sucesión de mostraciones circunstanciadas de una naturaleza humana idéntica, entonces se dificulta la posibilidad de descubrir a los sujetos sociales como protagonistas reales de la historia. Historia que, por lo demás, lejos de revelar un desarrollo lineal armónico, se construye por el juego dinámico de oposiciones y conflictos, muchas veces dolorosos, a través de los cuales los grupos sociales logran formas de autoafirmación, avanzando hacia una realización más plena de su propia humanidad.

La dificultad para superar la posición esencialista, a la que ya Gaos había objetado por el hecho de considerar a la historia como un accidente de la naturaleza humana, conlleva la dificultad para adoptar una posición crítica frente al problema de las ideologías, reduciéndolo a una *historia sociológica del Espíritu*.

Con respecto a la polémica, Zea organiza su respuesta partiendo de una afirmación que presenta a la filosofía latinoamericana como problema del hombre. El "hombre" es definido por su *logos* universal y colocado en una circunstancia, la americana.

Circunstancia que debe ser entendida como histórica, desde luego, pero accidental en relación con la naturaleza universal del *logos*. Se produce, así, un juego de historización–deshistorización del sujeto de la filosofía, que viene a justificar la afirmación acerca de que lo "americano" –de la filosofía americana– es producto de hacer filosofía sin más en una determinada circunstancia (Zea, L., 1969, 9 y ss.).

¿En qué consiste, entonces, la originalidad? En partir de sí mismos –dice Zea– pero no en forma que nada se tenga que ver con la filosofía (universal). Es decir que la originalidad está dada por el origen: por el problema de la realidad concreta (circunstancia) frente al cual se origina la filosofía. *Adoptar* y *adaptar* un pensamiento para solucionar un problema propio no significa renunciar a la originalidad; por el contrario, ello implica que la filosofía funciona como *ideología*.

> Así pues, no se trata de eludir, como tampoco de imitar y copiar a la filosofía occidental para dar origen a una filosofía que sea propia de esta América. Se trata pura y simplemente de hacer lo que ya aconsejaba Alberdi, esto es, seleccionar, adaptar, la expresión de la filosofía occidental que mejor convenga a nuestras necesidades, a nuestra realidad (*Ibídem*, 50).

Esta afirmación conduce a establecer una diferencia entre dos modos de darse la filosofía: como ciencia y como ideología. En el primer caso quedan abarcados –para el autor mexicano– los intentos de formular sistemas metafísicos semejantes a los de la filosofía occidental. Empeños que, aun si hubieran tenido éxito entre nuestros pensadores, no garantizarían la originalidad; ya que ésta existe sólo cuando la filosofía es el resultado de una "necesidad vital, el respaldo ideológico de una acción". En tanto ideología, la filosofía tiene valor instrumental, es decir que se compromete en la resolución de los problemas cercanos, dando razones del orden político y social antes que del ser o del ente. Por lo tanto lo que se debe exigir de la filosofía latinoamericana es:

> Primero, la conciencia de que es parte de una gran unidad cultural que la expresión occidental ha hecho expresa, partes de lo que hemos llamado Humanidad; segundo, la conciencia de que siendo partes de esta gran unidad nada de lo realizado, nada de lo hecho, ninguna experiencia puede serles ajena, y, no siéndolo, puede y debe apropiársela, no como curiosidad o recuerdo sino como instrumento para enfrentar los problemas de su propia realidad. Lo original, si ello ha de tener alguna importancia, se dará por sí solo, independientemente del instrumento y, lo que es más, por la forma como este instrumento ha sido y puede ser usado (*Ibídem*, 77).

Zea tiene razón cuando enfatiza acerca de que la experiencia de la humanidad no debe sernos ajena y puede, por tanto, ser utilizada originalmente como instrumento de nuestro pensamiento; afirmar lo contrario sería pretender ingenuamente partir de cero.

Ahora bien, esta manera de concebir la filosofía como ideología se apoya en supuestos que se remontan a la intención diltheyana de tomar como punto de partida aquello que es común a toda la filosofía; dejando en segundo plano las diferencias. Esto supone que "la unidad de todas las filosofías se funda en definitiva en la unicidad del mundo exterior e interior" y que "la naturaleza humana es siempre la misma". También para Mannheim todo el proceso histórico de la filosofía tiene su verdad, pero ésta permanece como utopía, ya que es imposible indagar la verdad de lo singular desde la perspectiva de la totalidad. Ello conduce a la neutralización del concepto de la ideología y a la justificación de todos los puntos de vista singulares por igual, en virtud de que –como ya se ha visto– todo saber se halla ligado al ser. Se elude, así, el problema de descubrir condiciones sociales (conflictivas e históricas) en las que se producen las ideologías[5].

---

5 Cfr. DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Trad. de Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1944, p. 196 y sig.; MANNHEIM, K., "Das problem einer Soziologie des Wissens", en: LENK, Kurt, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, p. 218 a 225. También la posición crítica de HORKHEIMER, M. "¿Un nuevo concepto de ideología?", en: LENK, K. O*p.cit.* p. 245 a 263.

Digamos, para completar el panorama, que es justamente frente a esta línea de interpretación de lo ideológico, que sale al cruce Augusto Salazar Bondy, abriéndose, desde el ejercicio de una "filosofía de la sospecha", hacia una consideración de la conciencia como "falsa" o "mixtificada", y dando lugar a las preguntas por las condiciones sociales e históricas objetivas desde donde es posible la formulación de un pensamiento auténtico.

Por otra parte, siguiendo el hilo de pensamiento zeaniano, es la crisis del hombre europeo contemporáneo y de su filosofía, que conlleva el reconocimiento de sus limitaciones –"el europeo se reconoce como hombre entre hombres"–, la que induce la toma de conciencia de las posibilidades del pensamiento latinoamericano. En este proceso de toma de conciencia le caben al historicismo, tal como lo había visto Ardao[6], y al existencialismo, como instrumento de conocimiento al servicio de una realidad concreta, lugares de privilegio. Ellos, historicismo y existencialismo, nos han enseñado según lo afirma Zea que "la filosofía no es ya una moda, sino una reflexión con pretensiones de universalidad pero a partir de una realidad concreta: la historia, la circunstancia o el hombre que la hace y la vive"; ellos han motivado la preocupación por el hombre concreto de esta América, colonizado y enajenado, hasta ahora, por proyectos que consideraba extraños; por lo tanto es gracias a la captación del espíritu de la cultura europea que el hombre americano "inicia la búsqueda de una originalidad a partir de la cual pueda expresar lo que le es propio como parte de lo humano, su aporte en las experiencias del hombre" (Zea, L., 1969, 98 y 105).

En el reverso de esta toma de conciencia encontramos que la filosofía occidental "tropieza" con el hombre. Las catástrofes de nuestro siglo han mostrado al hombre occidental como el verdugo, el asesino, el subhombre; han provocado la duda (la

---

6 ARDAO, Arturo, "El historicismo y la filosofía americana", en: *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963. Este escrito de Ardao es citado por Zea, quien parece adherir a las afirmaciones de Uruguayo. Cfr. *Ut supra:* "El historicismo. Una alternativa metodológica para la Historia de las Ideas latinoamericanas".

angustia, la culpa) acerca de la humanidad de quien se enajena en la red de sus propias creaciones. En "contra" de esto se hace hombre el no–occidental, y en ese sentido se entiende el "tropiezo" del occidente.

En un extenso y emotivo capítulo en el que Zea refiere, mediadas por su propia interpretación, afirmaciones de Albert Camus, Hebert Marcuse, Jean–Paul Sartre, Pierre Trotignon, entre otros, intenta ejemplificar ese "tropiezo": la sociedad industrial altamente desarrollada ha uniformado al hombre y a sus productos, "uniformidad a través de la cual el hombre de esta sociedad va cediendo lo que le hace ser hombre, su individualidad". Frente a la maquinaria del Estado absoluto sustentado en la más poderosa tecnología de guerra, se encuentran quienes han quedado al margen del orden totalitario, quienes no han sido calculados por su juego y se niegan a jugarlo.

> Su oposición –dice Zea parafraseando a Marcuse– golpea al sistema desde fuera y por tanto no es derrotado por el sistema; [...] hace entrar en crisis al superhombre que ha construido esa maquinaria. Crisis de impotencia, de impotencia frente a una libertad que no se doblega y que hace expresa la enajenación de la propia (*Ibídem*, 108 a 133).

¿Qué es lo que se hace patente a través de la red de referencias discursivas entretejidas por Zea? Por una parte, la enajenación del hombre europeo como fruto del proyecto histórico de la modernidad, basado en la dominación de la naturaleza y del hombre como parte de ella (mediante la utilización de la ideología junto a otras armas materiales); la crisis del sujeto, la angustia, la conciencia de culpa, que incluso en posiciones extremas como la de Trotignon llega a afirmar la necesidad de la propia autodestrucción ("El camino de la libertad pasa por nuestra muerte"). Por otra parte, el descubrimiento de la humanidad del no–occidental es visto como llamado de atención y posibilidad para el occidental de recuperar su propia humanidad. "Ahora vuelve a repetirse la historia", dice Zea, igual que lo fue América para la modernidad, es ahora el

mundo no–occidental la utopía del hombre occidental, allí existe la aventura, la iniciativa individual, la posibilidad de morir la propia muerte en pos de un ideal al que no se llega mecánicamente, sino poniendo en juego las capacidades más propias del hombre. También la nueva filosofía se preocupa por el Hombre cuando pregunta por "los otros hombres", los que sufren el impacto de la maquinaria de dominación, "la verdad viene ahora al occidental del mundo no–occidental", confirma Zea.

Zea nos describe dos caras de una misma moneda: tropiezo de la filosofía occidental por un lado, toma de conciencia americana por el otro. Detrás de ello el supuesto de la unidad esencial del hombre y la accidentalidad del acaecer histórico. Con ello se acentúa una visión armónica de la historia donde se esfuman los contornos marcados por las diferencias, los conflictos, los momentos de negación, las rupturas movilizadoras del devenir histórico. Visión que implica una superación convergente de los posibles antagonismos evitando, así, el "partir de cero".

¿Qué significa empezar de cero para Zea? Es una "vieja actitud latinoamericana" –dice– que expresa el afán por "estar a la moda", pero que se sustenta sobre la negación de lo propio, "siempre expresiones de lo humano como esquemas por realizar, como modelo por alcanzar, no lo humano como reconocimiento de sí mismos". Esta actitud desemboca en posiciones utópicas, pero en el sentido negativo de lo utópico. "Esto es que realicemos el sueño de Europa en América, que seamos el futuro de esa Europa, el futuro del mundo occidental" (*Ibídem*, 140 y 141).

Ahora bien, la utopía cumple positivamente su función cuando surge como crítica social e histórica, ubicándose, en cuanto tal, en el momento dialéctico de la negación, pero a partir del autorreconocimiento y la autoafirmación valorativa del sujeto.

"Seguir buscando al hombre por encima de nuestra propia realidad" es –según Zea– una forma de enajenación, lo mismo que lo es, para el occidental, el estar subordinado a los instrumentos y fines que la técnica ha originado. La desenajenación es

entonces un proceso que implica una doble toma de conciencia. El no–occidental, por una parte, debe tomar conciencia de su propia humanidad; el occidental, por otra, debe hacerse consciente de su inhumanidad. Coherentemente con su concepción de lo ideológico, Zea coloca los problemas de la enajenación y la desenajenación en el terreno de la conciencia. De ahí que, en relación con la inautenticidad de la filosofía, afirme contundentemente en contra de Salazar Bondy que "la inautenticidad de la filosofía no es un problema de subdesarrollo".

Coincidimos plenamente con la posición zeaniana que reclama no partir de cero, es decir, no pretender ingenuamente negar el pasado y desconocer los lazos que nos unen a la tradición filosófica occidental. Sin embargo, la historia de nuestras ideas no es ajena a la historia de los conflictos que han atravesado y atraviesan en todas las direcciones a nuestras sociedades y que contienen momentos de negación y de autoafirmación, que constituyen las distintas formas históricas de autorreconocimiento del "nosotros" latinoamericano en el dificultoso camino de la efectiva desenajenación.

¿Cómo superar –siguiendo el planteo zeaniano– la inautenticidad? Si la inautenticidad en filosofía radica en crear una idea de hombre que es la negación del hombre mismo, tanto en el subdesarrollo como en el supradesarrollo, lo esencial no pasa –para Zea– por lo económico, lo político o lo social, sino que "lo esencial estará en la *actitud* del hombre". Toda posibilidad de revolucionar las condiciones económicas o sociales "será consecuencia de la previa autenticidad de nuestro pensamiento".

Al colocar en la "actitud del hombre" el problema central de la autenticidad, el planteo zeaniano gana en generalidad lo que pierde en concreción. Ya no se trata del quehacer filosófico producido por un sujeto histórico, sino del pensamiento del hombre en general, posición que supone una visión armónica de lo humano y de la historia dentro de los límites de la conciencia. "Algún día –dice el autor– la autenticidad de la filosofía, no sólo de nuestra filosofía, se expresará unificando las más altas expresiones de su historia, mostrando lo más acendrado de su

humanismo". Ello implica la aceptación de la hermenéutica clásica como método conducente a develar el sentido único de la filosofía, que se va manifestando en las diversas concreciones a lo largo de la historia. De ahí que Zea concluye afirmando que la filosofía americana es posible y lo ha sido como *filosofía sin más*. "No sólo hay una filosofía de nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre". (*Ibídem*, 152, 153, 154 y 160).

Algunas opiniones acerca de la polémica coinciden en señalar que las cuestiones planteadas por Augusto Salazar Bondy no resultan cabalmente asumidas por Leopoldo Zea, ya que son diferentes los supuestos que cada uno de ellos pone como punto de partida, y es diferente también la intención con que es utilizada en cada caso la categoría de "autenticidad", de modo que el problema sobre la existencia y la autenticidad de la filosofía latinoamericana quedaría sólo señalado (Gallardo, H., 1974; Santos, M., 1977). Se ha afirmado por otra parte que no obstante las diferencias entre ambos autores, quedan marcados los límites de problematicidad de un campo teórico que se abre para el debate posterior (Cerutti Guldberg, H., 1983, 166–167).

Coincidimos en afirmar que los supuestos que sostienen las argumentaciones de uno y otro autor son diferentes y que sus respectivas reflexiones no agotan el problema de la originalidad y autenticidad de nuestra cultura y de nuestra filosofía. En el libro sobre *La filosofía americana como filosofía sin más* –título que puede ser considerado una respuesta a la pregunta con que el peruano encabeza el suyo– la argumentación gira en torno de un par de elementos que vienen a enriquecer la problemática sin que ello signifique cancelar la polémica. Estos elementos son, en primer lugar, la afirmación de que existe y ha existido una filosofía latinoamericana "auténtica", aceptando la concepción de filosofía como *ideología* en el sentido mannheimniano; y en segundo lugar, la advertencia acerca del riesgo que supone la actitud ingenua de "partir siempre de cero", con lo que queda relativizada la noción de *originalidad*.

Consideramos valioso señalar, más allá del intento de determinar si la polémica queda o no cancelada, que el sólo hecho de haberse suscitado marcó un hito importante en nuestra Historia de las Ideas. Arturo Andrés Roig sostiene que el provocativo libro del pensador peruano señaló el "momento eje de la gran mutación", su actitud hipercrítica tuvo un efecto purificador que permitió la apertura de nuevas posibilidades en el camino que parecía sin salidas y destinado a reiterarse (Cfr. Roig, A., 1984, p. XV y ss.).

Efectivamente, la polémica cerró un ciclo en lo que se refiere a las investigaciones en Historia de las Ideas, el que estuvo signado teórica y metodológicamente por el historicismo y el circunstancialismo, cuyas insuficiencias y limitaciones se pusieron de manifiesto.

Entre los resultados positivos que se desprenden del marco de la polémica nos interesa destacar que:

– Desde el punto de vista metodológico, la incorporación de elementos provenientes de la filosofía analítica y del lenguaje abrió las puertas para explorar las ricas posibilidades instrumentales de la lingüística y la semiótica.

– El haber asumido la problemática de la dependencia permitió colocar sobre reales bases materiales, históricas y socio–económicas, el tratamiento de las ideas.

– La Historia de las Ideas se vio enriquecida, también, por los aportes de la teoría crítica de las ideologías y por el desarrollo de la amplia problemática sobre la crisis de la moderna subjetividad, ambos críticamente incorporados.

Todo ello significó:

– La necesidad de trascender los marcos académicos dentro de los cuales se cultiva tradicionalmente la Historia de las Ideas.

– La conveniencia de no circunscribir esta disciplina exclusivamente al ámbito de lo filosófico, reiterada expresión de deseo que no siempre ha sido adecuadamente interpretada, es decir, que no se trata de poner unas junto a otras ideas concernientes a distintos campos epistemológicos, sino de advertir que

éstas no son más que el producto expresado de una praxis histórica previa.

– Lo cual nos coloca frente a la tarea inexcusable de precisar nuevas categorías, tanto a nivel teórico como metodológico, para penetrar la realidad latinoamericana a través de sus ideas.

Bibliografía

– Cerutti Guldberg, Horacio, "La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea", en: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme), 1983.

– Gallardo, Helio, "El pensar en América Latina. Introducción al problema de la confrontación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea", en: *Revistas de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica, vol. XII, n° 35, julio–diciembre, 1974.

– Gunder Frank, André, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2ª. Edición, 1973.

– Gunder Frank, André, *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica*, Buenos Aires, Periferia, 1973.

– Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*, Traducción Salvador Echeverría, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

– Roig, Arturo Andrés, "La historia de las ideas cinco lustros después", en *Revista de Historia de las ideas* (edición facsimilar), Quito, Banco Central del Ecuador, 1984.

– Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Francisco Moncloa Editores, 1967.

– Salazar Bondy, A., *Perú problema*, Lima, Moncloa Editores, 1968.

– Salazar Bondy, A., "La dificultad de elegir", en: *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971, 152–165.

– Salazar Bondy, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI, 1968. 2ª edición, 1973a.

– Salazar Bondy, A., *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2ª edición, 1973b.

– Salazar Bondy, A., "Cultura y dominación II", (Publicado en: *Expreso*, Lima, 16 de abril de 1972, p. 23), recapitulado en: *Textual*, Revista del Instituto Nacional de Cultura, Lima, N° 9, diciembre de 1974.

– Salazar Bondy, A., "Valor, cultura y sociedad", en: *Textual*, Revista del Instituto Nacional de Cultura, Lima, N° 9, diciembre de 1974.

– Santos, Manuel I., "La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en: *Pucará*, Cuenca, N° 2, 1977.

– Scheller, Max, *Sociología del saber*, Traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1ª edición, 1935.

– Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (Primera edición 1943–44).

– Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericanas

Adriana Arpini

1. Un poco de historia

En capítulos anteriores hemos delimitado el ámbito de la Historia de las Ideas Latinoamericanas como disciplina que, a partir de los Seminarios organizados por el maestro José Gaos en México, en los años '40, se constituye en un área de estudios con características peculiares. Esta disciplina se define tanto a partir de su objeto como de su método. En cuanto al objeto, recordemos que en su obra *En torno a la filosofía mexicana* Gaos afirma que historiar las ideas es posible no en el sentido de las ideas abstractas, sino en el de las efectivas ideas inmersas en el dinamismo de las acciones y reacciones de los hombres y de las comunidades en sus circunstancias. Los hombres y sus ideas son históricos, van haciéndose cotidianamente su propia historia. Así, Gaos abandona la perspectiva esencialista acentuando la historicidad de las ideas y de los sujetos portadores de las mismas (Cfr. Gaos, J., 1980).

Cabe también recordar los elementos de renovación metodológica que se desprenden del historicismo gaosiano: en primer lugar, el hecho de concebir el análisis de las ideas del pasado como un diálogo entre dos sujetos diferentes, autor e historiador, cada uno a partir de su respectiva circunstancia; en segundo lugar, el haber señalado el fenómeno de la mediación como un

proceso por el cual el sujeto histórico objetiva el mundo reemplazando los objetos por las palabras y, en el caso peculiar de la filosofía, por las *categorías.* Ambos elementos abren la posibilidad de una aproximación al objeto de esta disciplina –esto es, las ideas expresadas a través de los textos– desde la perspectiva de una *comprensión conjetural*; es decir, una hermenéutica del texto que admite ambigüedades y equívocos, en virtud de las diversas circunstancias, y reconoce múltiples interpretaciones, con lo cual queda superada la clausura del texto impuesta por la hermenéutica clásica.

Al realizar un balance de la disciplina, Arturo Ardao, en un artículo de 1959, "Dos décadas de pensamiento americanista", señala su especificidad. Para el pensador uruguayo no se trata simplemente de historiar ideas provenientes del ámbito de la filosofía académica, sino que trascendiéndolo, abarca "todo el viviente problema de América, de su naturaleza y destino como entidad histórica". La Historia de las Ideas se constituye, entonces, como una corriente de pensamiento organizada como historiografía, con cierta preeminencia de las ideas filosóficas, sin descuidar la relación con la realidad social, nacional y regional en la que surgen (Cfr. Ardao, A., 1963).

Una década más tarde se plantea la necesidad de incorporar a nuestra disciplina una doble problemática: la cuestión de la dependencia, por un lado, y la revisión de la concepción de lo ideológico, por otro. Ello condujo a arduas polémicas, como la sostenida por Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, a través de sus obras: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) y *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), respectivamente (Cfr. Salazar Bondy, A., 1968; Zea, L., 1969), que hemos tenido ocasión de analizar en el capítulo anterior. Ambos problemas conducen a replanteos de orden teórico–metodológico, que posteriormente quedaron plasmados en las recomendaciones surgidas de la Reunión de Expertos sobre Historia de las Ideas en América Latina. Dicha reunión, convocada por la UNESCO, tuvo lugar en México entre el 6 y el 14 de septiembre de 1974 y tuvo como objetivo elaborar el temario para la

obra *América Latina en sus ideas*. (Cfr. Zea, L., 1986). Esta obra fue concebida como un estudio que expresara el esfuerzo de una sociedad para entenderse y explicarse, generando los sistemas que orientan su existencia, forman la conciencia de los hombres y propician su acción. Se señalaba como principal esfuerzo de los pueblos latinoamericanos, en ese momento, la exigencia de lograr una América Latina unida y liberada interna y externamente, al servicio de la humanidad. Tal exigencia se mantiene vigente aún hoy, en el contexto de la globalización económica, de las tecnologías de la información y de profundos procesos de exclusión social. Igual vigencia tienen las principales oposiciones, que según se señaló en aquella oportunidad, atraviesan la problemática realidad latinoamericana: *dependencia–liberación, identidad–diversidad*. Así también, se planteó la cuestión de la ubicación de América Latina en el mundo, que surge en estrecha vinculación con las respuestas dadas a las contradicciones mencionadas. La Comisión estuvo integrada por Arturo Ardao (Uruguay), Roberto Fernández Retamar (Cuba), Guillermo Francovich (Bolivia), Francisco Miró Quesada (Perú), Luis Navarro de Brito (Brasil), Javier Ocampo (Colombia), Elías Pino (Venezuela), José Antonio Portuondo (Cuba), Arturo Andrés Roig (Argentina), Abelardo Villegas (México), Ramón Xirau (México) y Leopoldo Zea (México). Esta Comisión elaboró un conjunto de recomendaciones metodológicas que, más allá del objetivo inmediato de organizar la publicación antes referida, contribuyeron a sistematizar y orientar los estudios de nuestra historia de las ideas. Esas recomendaciones son:

1. Partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con todas las connotaciones de éste último término (económicas, políticas, etc.), dando cabida además a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencia, ideologías, concepciones del mundo, etc.
2. Aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de las ideas, subrayando principalmente dos aspectos: la conveniencia de

encararla desde nuestro presente y la necesidad de señalar a la vez los condicionamientos sociales y el poder transformador de la idea.

3. No abordar la historia de las ideas como historia académica, abriéndose a la incorporación de las ideologías y en particular la de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericana, frente a las ideologías de dominación.
4. Encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etc.) sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos.
5. Tratar todo desarrollo de historia de las ideas latinoamericanas a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de Latinoamérica, y avanzar, más allá de una historia de las ideas de tipo nacional, hacia una más amplia de regiones continentales.
6. Señalar en lo posible la función de las influencias en relación con los procesos históricos propios y dar preferencia a la historia de las ideas entendida como historia de la conciencia social latinoamericana. (*Reunión de Expertos*, 1975, 287–289).

A partir de entonces, sin desconocer la tradición gaosiana, pero enriqueciéndola, la idea es considerada como elemento significativo que remite a una red más amplia de conexiones, apuntando a su significación social. No se las encara como ya pensadas sino que discurriendo desde cada presente, se intenta subrayar el papel transformador de las ideas en la conflictiva trama de relaciones socio–históricas.

Ahora bien, el desafío actual de la Historia de las Ideas nos coloca frente a la necesidad de explorar alternativas metodológicas, que permitan incorporar, no sin crítica, los resultados más perfilados del conocimiento universal, según la exigencia de Salazar Bondy. Si, como sostenía Gaos, el texto es por antonomasia el documento a partir del cual trabaja la Historia de las Ideas, entonces es indispensable incursionar en los avances más

recientes de la Lingüística, la Teoría del Texto y la Semiótica con el objeto de seleccionar e incorporar críticamente aquellos elementos que constituyan un aporte instrumentalmente válido en el sentido de una ampliación metodológica. Este camino ha sido fecundado por la labor desplegada desde la década de los '70 por Arturo Andrés Roig y plasmada en obras tales como: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, *Narrativa y cotidianidad, Rostro y filosofía de América Latina*, entre otros (Cfr. Roig, A., 1981, 1982, 1984, 1993a, 1993b, 1994).

Ya que la Historia de las Ideas Latinoamericanas trabaja fundamentalmente sobre los textos, o sobre las diversas formas de producción simbólica que pueden ser consideradas como textos, es necesario replantear un modo de lectura que busque en esos textos no sólo las ideas allí expresadas, sino también las refracciones, reflejos, distorsiones de la vida social, es decir, un modo de lectura que atienda a la relación dialógica entre texto y contexto, permitiendo abordar el problema de la presencia de lo ideológico tanto en el contenido como en la forma del discurso, puesto que ambos están relacionados con los sistemas de códigos que regulan la organización del discurso y las formas de convivencia social, política, económica.

Roig acuña la noción de *universo discursivo* para aludir a la totalidad de los discursos reales y posibles en una época y lugar dados:

> Ese "universo" es expresión, manifestación o reflejo de las contradicciones y de la conflictividad que son propias de la realidad social. Atendiendo a esto se puede afirmar que hay siempre un discurso actual o potencial antitético respecto de otro, por lo general el vigente (Roig, A., 1984, 15).

De modo que un texto contiene, junto al discurso del autor, una multiplicidad de discursos eludidos o silenciados. La noción de universo discursivo reclama, para ser entendida en forma más acabada, la de *universo de lo real*. Ello no implica, sin embargo, considerar los hechos de la vida cotidiana –sociales, políticos, económicos, religiosos– en bruto, pues éstos se

presentan siempre mediados por el lenguaje. Es decir que no existen los hechos desnudos sino asumidos en formas discursivas organizadas en sistemas codales marcados valorativamente.

> Previo por tanto a una confrontación de aspectos de la "realidad", con sus correlativos "contenidos" dentro del discurso, se hace necesaria una confrontación entre el sistema de relaciones sociales y los sistemas de códigos de los cuales depende todo discurso, cuya estructura última se enuncia fundamentalmente en juicios de valor, a los que quedan supeditados los juicios de realidad. Momento investigativo éste en el que siempre se dará inevitablemente una mediación, por cuanto el sistema de relaciones sociales no lo captaremos nunca en bruto, pero que abre las puertas para dar el paso del lenguaje cotidiano, propio de la conciencia ordinaria, al lenguaje científico, al colocarnos en la fuente donde se organiza el mundo de sentidos (Roig, A., 1981, 42).

La vida cotidiana y el saber cotidiano constituyen el suelo donde arraigan las llamadas formas superiores del saber. Está integrada por el conjunto de actividades a través de las cuales los hombres reproducen su vida particular, pero también incluye aquellas actividades que crean nuevas posibilidades de producción y reproducción social. De ahí que el tiempo de la cotidianidad no sea meramente repetitivo, cíclico. Es posible, entonces, examinar la vida cotidiana desde el punto de vista de su relativa continuidad. En este caso constatamos procesos de socialización y adecuación, por los cuales los hombres se apropian del mundo en el que se encuentran como ya constituido. Pero, en esos mismos procesos se determinan, además, nuevas categorías de aproximación al mundo, que posteriormente se despliegan o se conservan o envejecen. Es decir, que la vida cotidiana también tiene historia. Esta afirmación es posible, no sólo por el hecho comprobado de que las revoluciones sociales afectan y modifican radicalmente la vida cotidiana, sino porque, a menudo, los cambios se manifiestan en el nivel de lo cotidiano, en sus relaciones, quehaceres y valoraciones, antes que en el nivel macrohistórico. En este sentido la vida cotidiana no

sólo tiene historia sino que en muchos aspectos es el fermento de la historia (Cfr. Heller, A., 1977; Lafebvre, H., 1967).

Según los modos de valoración de la cotidianidad, emergen diversas formas discursivas, más o menos estructuradas como textos. Así, si la vida cotidiana es valorada positivamente por la totalidad de los sujetos, en el sentido de presentarse como una suerte de armonía entre las partes y el todo, se da lugar a *discursos justificadores* del ordenamiento social. Si, en cambio, para algunos sujetos la valoración de lo cotidiano resulta más a menos negativa, se originan discursos críticos que subrayan las contradicciones y acentúan algún aspecto negativo de la totalidad. Esto implica el reconocimiento de conflictos multipolares que coexisten con las contradicciones sociales básicas. Roig llama *anti–discurso* o *discurso en lugar de* al que se construye por la simple inversión de la jerarquía de valores del discurso vigente, mientras que el *discurso contrario* es aquel que se organiza sobre la determinación crítica de los supuestos del discurso vigente y sobre una fundamentación axiológica superadora de las formas de dominación, en el sentido propio de un *discurso liberador*.

> ... la historia de los discursos que se intente sobre este criterio –dice Roig–, exige una investigación de la totalidad discursiva de una sociedad determinada en un tiempo dado, hecho que obliga a ampliar el concepto mismo de "discurso", reducido tradicionalmente a lo textual. No siempre el "discurso contrario" ha sido expresado de la misma manera y en más de un caso se encuentra implícito más que explícito, en formas discursivas que abarcan las más diversas modalidades expresivas de una determinada sociedad (Roig, A., 1981, 43).

A partir del reconocimiento de la relación dialéctica entre sociedad y discursividad es posible abordar, en el entramado textual de las ideas, el carácter ideológico de todo texto. Avanzando sobre las funciones del lenguaje comunicativo señaladas por Jakobson, Roig distingue dos funciones específicamente ideológicas. Ellas son las funciones de *apoyo* y de *historización–deshistorización*. La primera tiende a privilegiar ciertos

discursos remitiéndolos a un fundamento absoluto y la segunda a ocultar el carácter histórico de los discursos (Cfr. Roig, A., 1984, 9 a 23).

En relación con la acentuación de los distintos momentos de la temporalidad, podemos complementar el análisis diferenciando funciones sociales del discurso. De modo que, si el acento se coloca en el presente, la función social del discurso tenderá a ser *integradora*; si se hace hincapié en el pasado, su función será predominantemente *apocalíptica*, esto es considerar que todo futuro será caótico a menos que se restaure el orden valorativo del pasado, clausurando de esta manera toda posibilidad de novedad histórica; si, finalmente, se subraya el futuro, se dará lugar a la posibilidad de un discurso otro, presentado como *utopía*.

En la línea de la ampliación metodológica propuesta por Roig, intentamos en lo que sigue explorar la *Teoría del Texto* propuesta por Sigfried Schmidt y la provocación *Semiótica* de Julia Kristeva (Cfr. Schmidt, S., 1978; Kristeva, J., 1981). Ello nos abre a una vasta problemática, de la cual intentamos sintetizar algunos avances. Asimismo presentamos algunas consideraciones acerca del ensayo latinoamericano caracterizado como forma discursiva que incorpora la gestualidad.

2. El texto como fenómeno lingüístico–social. Los aportes de la Teoría del Texto

Como ya se dijo, nuestro acceso a la realidad, tanto material como simbólica, está siempre mediado por formas discursivas. En el caso de la Historia de las Ideas, éstas se presentan siempre articuladas en la mediación del lenguaje, en la comunicación. En este sentido resulta interesante aproximarnos al intento de Sigfried Schmidt, orientado a explorar las posibilidades que la lingüística del texto ofrece para la comprensión de la comunicación humana. Para la lingüística, el "texto" es un conjunto de enunciados sometido a análisis, es un ámbito

del comportamiento lingüístico que puede ser actualizado en el habla o la escritura. Schmidt propone, desafiando el principio de pertinencia y las corrientes lingüísticas reduccionistas, una teoría para la investigación práctica del texto que incorpora interdisciplinariamente aportes de la filosofía, la sociología y la antropología.

Roland Barthes señala en este sentido que:

> ... lo interdisciplinario que hoy es motivo de comentarios, no consiste en confrontar disciplinas ya constituidas (ninguna de las cuales, de hecho, consiente en des–preciarse, abandonarse). En el quehacer interdisciplinario no es suficiente tomar un "objeto" (un tema) y citar a su abordaje dos o tres ciencias. La interdisciplinariedad consiste en crear un objeto nuevo que no pertenece a nada. El texto es, creo yo, uno de esos objetos (Barthes, R., 1987, 107).

En su *Teoría del Texto*, Schmidt ofrece una visión de los problemas y las iniciativas que ponen de relieve la necesidad de elaborar tal teoría, al tiempo que tiende algunas líneas orientadoras para concretarla. Así como después de Greimas quedó definitivamente incorporada la Semántica a los estudios lingüísticos (Cfr. Greimas, A., 1971), Schmidt considera que de igual modo:

> ... la Pragmática ha de liberarse hoy de su condición de "pariente pobre" de la lingüística, y ha de integrarse en el conjunto de la teoría lingüística (Schmidt, S., 1978, 20).

Ello implica el tránsito desde una lingüística del sistema a una teoría del texto, es decir, a una lingüística de la comunicación socio–verbal.

Para la lingüística precedente, el texto es una unidad puramente verbal, definido en términos exclusivamente lingüísticos. Schmidt propone una consideración que desborde al texto como fenómeno puro de lenguaje, tomando como punto de partida la *textualidad*. Ésta es entendida como una estructura bilateral que puede ser considerada tanto desde el punto de vista de

los aspectos del lenguaje como desde un punto de vista social. Es decir, que los textos actúan como "realizaciones verbales de la textualidad", se encuentran siempre en la *textualidad* y, por lo tanto, son *textos–en–función*. En efecto, el texto no es una categoría exclusivamente lingüística, ha de ser definido por criterios sociocomunicativos. Los textos parciales se dan siempre integrados en un sistema y se definen por su función en el conjunto (coherencia del sistema). El conjunto del texto funciona en un contexto extralingüístico y recibe precisamente su carácter de esta función. Las relaciones sintácticas y gramaticales no desempeñan un papel dominante en la función comunicativa del texto.

De acuerdo con la hipótesis de que gran parte de las interacciones, comunicativas o no, de una sociedad se encuentran preelaboradas, constituyen tipos de interacción, Schmidt sostiene que la comunicación posee un determinado potencial ilocutivo, por cuanto la enunciación constituye de por sí un determinado acto, una determinada relación entre los interlocutores (v. gr. prometer, preguntar, saludar, ordenar, instruir, contestar, rogar). Los actos ilocutorios no son una consecuencia lógica ni psicológica del contenido intelectual expresado en la frase, sino que se realizan mediante la existencia de una especie de ceremonial social, por el cual se atribuye un valor particular a determinadas frases, expresadas por determinadas personas en determinadas circunstancias. Todos los miembros de la sociedad pueden y deben aprenderlos, están sujetos a reglas, son recurrentes y esperables, se identifican por determinadas marcas y son socialmente necesarios (Cfr. Ducrot, O. y Todorov, T. 1985, 385).

Si bien la *frase* parece ser desde el punto de vista del acto de comunicación la actualización de la textualidad, ésta debe analizarse desde el *texto–en–función* y no el texto desde el nivel de la frase. Procesos tales como la predicación se realizan en el nivel de la *textualidad*, ya que se encuentran socialmente circunscriptos. Enunciar algo en función textual implica que el hablante tiene que recurrir al sistema de la lengua natural (o

a otro código con capacidad simbólica) y usar sus elementos y procedimientos según reglas socialmente recurrentes para una *actuación textual*.

> Si la lingüística –sostiene Schmidt– quiere ser en el futuro una lingüística del texto tiene que recorrer el camino del texto a la frase (Schmidt, S., 1978, 156).

Junto a la noción de *texto–en–función* cabe señalar una segunda categoría para definir la *textualidad*, la de *coherencia*, que apunta a la estructura lógico–semántica profunda, incluyendo el contexto y la intención del hablante. La coherencia es una condición necesaria para que una acción verbal sea comunicativamente eficaz. La relación entre coherencia de superficie (anáfora, catáfora, conjunción, estructura de modo, tiempo y aspecto de los predicados, orden de las palabras) y coherencia profunda (identidad de los referentes, estructura lógico–semántica) es exhaustivamente trabajada por Teun Van Dijk, quien sostiene que las relaciones y restricciones superficiales tales como la repetición de morfemas, la pronominalización y el uso de determinadas conjunciones y adverbios entre oraciones, tienen que ser consideradas como representaciones de las relaciones semánticas profundas (Cfr. Van Dijk, T., 1984).

Resulta provechoso el modelo de elaboración del texto propuesto por Schmidt, como secuencia de decisión en una jerarquía de niveles en los que un hablante elige entre elementos y procedimientos de elaboración del texto que están a su disposición, o bien elige otros nuevos. Dicho modelo es presentado como una hipótesis heurística para orientar el trabajo sobre los niveles generales y los pasos de las elaboración de cualquier texto. En el caso ideal el modelo debe ser bidireccional, es decir, tendría que servir tanto para la elaboración de textos como para el análisis de textos fácticamente dados. Los procesos de decisión son realizados en actividades comunicativas, por individuos concretos, en situaciones sociales concretas. En efecto, la elaboración del texto es un proceso de decisión realizado por un hablante (H) en el campo de una actividad comunicativa,

que puede definirse como producción de los constituyentes verbales de un acto de comunicación. El hablante, como sujeto individual, se encuentra determinado por su situación compleja suposicional (SCS) y por una cierta competencia comunicativa (CC). El encuentro con el interlocutor (I) se produce en una determinada situación comunicativa (SitC), de la que se forma una imagen (SitCimagen) al mismo tiempo que supone cierta capacidad intelectual y social en sus interlocutores (HipCI). Contando con todo esto el hablante traza un programa de comunicación (ProgAc), el cual puede desdoblarse analíticamente en una parte comunicativa (IC) y una ilocutiva o intención de lograr un efecto (IE). Esta última está determinada por las formas ilocutivas de interacción de las que dispone un grupo social; mientras que la intención de comunicación se concreta en una estructura profunda del texto (EPT) que debe tener en cuenta los tipos de discursos: científico, literario, periodístico, etc. (TD); los tipos de oración: monólogo, diálogo, etc. (TO) y los tipos de textos: narrativo, expositivo, argumentativo, etc. (TT). La estructura profunda del texto se extiende a una serie de conceptos de frase (CF), teóricamente representables como funciones del predicado. La formulación del texto (FT) se realiza como enunciación del texto (ET) mediante factores suprasegmentales: acento, entonación, gestos, etc. (Schmidt, S., 1978, 165–167). (Ver cuadro *Modelo E–T*).

Ahora bien, la propuesta de Schmidt y, en general, la de la lingüística del texto, aun cuando incorpora decididamente el análisis semántico y pragmático, no excede el marco de una descripción fenomenológica de la comunicación social. Lo social queda abstraído e incorporado como un elemento más de la descripción. Considerado el texto como hecho de comunicación ya producido, acabado, se dificulta el acceso a lo propiamente social, a los conflictos y tensiones históricamente operantes en el momento mismo de la producción del texto. Por otra parte, el hablante es el único que aparece como protagonista activo en la comunicación, dejando en penumbras las posibilidades creativas del interlocutor. Con ello se dificulta la consideración del texto

MODELO E.T. (Modelo de elaboración del texto)

HipCI: Hipótesis de la capacidad intelectual y social del interlocutor	**SitCimagen** Imagen de la SitC.	**CC:** Competencia Comunicativa, que el H debe cumplir y, supone en los demás como cumplidos.	**SCS:** Situación Compleja Suposicional	**Pot I1:** Potencial ilocutivo de un grupo social. Acompaña onstructiva-mente a cualquier IC	**TD:** Tipos de discurso **TO:** Tipos de oración **TT:** Tipos de texto

Prog AC

H—Sit C—I

IC — **IE**

EPT:
Estructura profunda del texto. (Concreción de la IC) Sucesión lógicamente enlazada o cantidad de distintivos temáticos, R, TD, TO, TT. → Sirve como programa de distribución, selección y combinación ara sucesivas ET

CF:
Conceptos de frase (la cantidad de CF óptima para un EPT no es pronosticable). Teóricamente representables como funciones del predicado.

CFcom:
Los CF se orientan a una SitC y a un I por medio de la determinación de tema y rema, el establecimiento de relaciones modales y por distinciones temporales.

FT:
Formulación del texto. Por sustitución de lexicoides por lexemas de un paradigma y aplicación de reglas sintácticas. La FT se adecua a la situación y a las disposiciones estilísticas. → Repertorio estilístico

ET:
Enunciado de texto. Realización de la FT mediante factores suprasegmentales → Factores supra-segmentales: Act. Con acento-entonación-gestos, etc.

H: Hablante
I: Interlocutor
Sit C: Situación comunicativa
Prog.A:C: Programa del acto de comunicación (que traza el H.)
IC: intención de comunicación
IE: intención de lograr un efecto

como lugar de encuentro entre emisor y destinatario, y redunda en un empobrecimiento de las posibilidades del texto mismo. Esa consideración resulta particularmente desventajosa cuando emisor y destinatario se encuentran epocalmente distanciados, como es el caso frecuente de la lectura de textos propia de la Historia de las Ideas. En este ámbito, la interpretación es una peculiar forma de trabajo sobre el texto, que involucra tanto al autor como al intérprete en una interacción creadora del texto.

Aun con las limitaciones señaladas podemos, no obstante, recuperar el aporte de la teoría del texto, en cuanto permite superar la lingüística de la frase y facilita un abordaje de los documentos que contempla los elementos extratextuales intervinientes en su elaboración, en el marco de una situación comunicativa. Es oportuno, no obstante, avanzar sobre una consideración del texto desde el momento mismo de su producción.

3. El texto como productividad en la propuesta semiótica de Julia Kristeva

La búsqueda de herramientas metodológicas capaces de dinamizar y enriquecer la investigación en la Historia de las Ideas Latinoamericanas encuentra en los aportes de la Semiótica alternativas interesantes. Con esta intención examinamos los planteos de Julia Kristeva, quien propone un nuevo ámbito de estudio que, superando la teoría del signo, intenta penetrar en el momento previo al sentido como producto acabado, para alcanzar la *significancia* como producción, como trabajo en el significante. Ello implica ir más allá de las características de linealidad y arbitrariedad atribuidas al signo por la lingüística saussuriana, para acentuar la dimensión de la productividad. En lo que sigue intentaremos presentar dos núcleos temáticos de la propuesta semiótica de Julia Kristeva, particularmente interesantes para nuestro propósito de aportar a una metodología en el ámbito de la Historia de las Ideas Latinoamericanas; ellos son: la crítica a la noción de signo de la semiótica clásica; la

noción de texto como eje central de una nueva semiótica[1]. Nos interesa revisar críticamente estos aportes a fin de considerar su relevancia metodológica para trabajar en el ámbito disciplinar de la Historia de las Ideas.

3.1. Crítica del signo

Dentro de la lingüística saussuriana, la función esencial de la lengua consiste en comunicar y expresar ideas por medio de los signos. El signo es, en sentido amplio, aquello que evoca en el entendimiento la idea de otra cosa; como unidad lingüística es un elemento del sistema constituido por la asociación de un concepto y una imagen acústica. Ésta no es un sonido puramente físico, sino una huella psíquica y, en este sentido, puede considerarse *material*. Para evitar la identificación que reduce la totalidad del signo exclusivamente a la parte sensorial, Saussure propone conservar la palabra *signo* para designar la totalidad y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* por *significado* y *significante*, respectivamente (Saussure, F., 1985, 87).

En resumen, el signo posee carácter doble ya que es una asociación de significante y significado y, además, es un elemento relacional, pues pertenece a un sistema y está en estrecha correspondencia con otros signos. *Arbitrariedad* y *linealidad* son sus rasgos fundamentales. La ausencia de motivación intrínseca entre significante y significado, que define la arbitrariedad del signo, permite concluir la convencionalidad de la lengua. Ésta necesita, como elemento de comunicación, el consenso de un determinado grupo humano. Por otra parte, siendo el significante de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo, es decir, representa una extensión que es mensurable en una sola dirección: la línea. La linealidad de la lengua respondería a la exigencia de la lógica del pensamiento.

Para la sociedad del intercambio, cuyo modelo podría ser

---

1 Retomamos parcialmente temas incluidos en un trabajo más extenso, que ha permanecido inédito, realizado en coautoría con Teresita Castrillejo: "Una propuesta semiótica y su aprovechamiento metodológico para la Historia de las Ideas" (Mendoza, 1987).

la sociedad europea contemporánea, o la norteamericana, el signo es un producto característico. Los supuestos filosóficos que están funcionando en la base del signo son los mismos que funcionan en esas sociedades. El signo se convierte en el único modelo posible de abordaje de las diferentes prácticas semióticas, las cuales, para entrar en el circuito comprensivo, deben abandonar su vertiente dinámica; es decir, abandonan la posibilidad de considerar al referente como práctica y producción. Así entendido, el signo es ausencia de práctica: (signo = no práctica).

El signo es una representación que exige un circuito comunicativo, pero al mismo tiempo es exigido por él. Ese circuito está constituido por un sujeto (alguien), y por un objeto (algo), que aislado del sujeto es reemplazado por una "idea" en el sentido platónico. La ciencia del signo instala en el centro de su ideología un sujeto portador del signo y definido por el signo, un *sujeto–signo* que se asienta en el habla. En la sociedad del intercambio, el signo es sinónimo de sujeto, de comunicación y de habla.

> La comunicación reducida al habla del sujeto –dice Kristeva– es así reducida a la pareja enunciado–enunciación que tiende a suprimir todo aspecto transformacional productivo cuando se aplica a una práctica translingüística (Kristeva, J., 1981, 89).

El signo sustituye las prácticas por un sentido y las diferencias por una semejanza. Por ser asociativo y sustitutivo es el núcleo mismo del intercambio, es decir que el signo es un valor, de la misma manera que lo es un billete, un cheque, una mercancía.

Ahora bien, Kristeva se niega a asimilar todas las prácticas semióticas al postulado por el cual el signo equivale a la no práctica y resulta caracterizado como objeto "semejante" a la realidad –semejanza que oculta las diferencias–. Propone, por el contrario, acentuar el momento de la producción que permite expresar la diversidad. De esta manera la ciencia del signo

recupera el *hacer* científico olvidado por el sistema que la jerarquiza, al mismo tiempo que valora el *homo faber* frente al *homo significans*.

3.2. El texto como productividad

El objeto de la Semiótica consiste, según Kristeva, en el estudio de la productividad como "*texto* elaborado en la lengua", pero exterior a la linealidad simbólica, como actividad translingüística redistributiva que pone en relación el enunciado presente con los enunciados anteriores o sincrónicos. Así, el texto es una intertextualidad, en cuyo espacio se cruzan varios enunciados, chocan y/o se neutralizan (Cfr. *Ibídem*, 7 a 33).

Si se acepta la definición de signo como "implicación convencional", se está aceptando desde el comienzo una conciencia ya estructurada, a la cual se remite una exterioridad a condición de hacerla semejante a la normatividad estructural. Así se reduce el volumen a superficie, la práctica a cadena sonora y la exterioridad es ocultada por el sentido, admitiendo sólo conexiones de causalidad. Tales consideraciones no tendrían cabida dentro de una semiótica que considerara al texto como productividad.

Por otra parte, la semejanza liga la unidad significativa al objeto significado, anulando la diferencia. Esa operación separa, en un primer momento, el referente del habla; pero, en un segundo momento, retiene sólo la semejanza, anulando las diferencias:

> En la superficie del signo, la diferencia no es una disyunción; [...] es su espejo (*Ibídem*, 109).

En otras palabras, admitida la disyunción como fase inicial, se impone en la superficie del signo un segundo momento no disyuntivo, una síntesis que olvida la oposición, permitiendo que el sentido surja y se concrete en el ámbito significativo. La coherencia se da, entonces, como única posibilidad de contrastación dentro de la linealidad del sentido. La negación

disyuntiva es irreductible a la negación dialéctica. Cada una de estas negaciones da lugar a prácticas semióticas –y sociales– incompatibles, una se queda en la superficie del signo, la otra penetra en la productividad textual.

Recuperamos la noción de *relación anafórica* que propone Kristeva. La anáfora, que etimológicamente significa un movimiento a través del espacio, designa una conexión semántica y no una dependencia estructural de causalidad. Aún más, la anáfora permite recuperar en el texto escrito los textos ausentes, abriendo en volumen las unidades semánticas de la cadena lingüística y poniéndolas en relación con las infinitas prácticas translingüísticas. Prácticas que se juegan en la realidad histórica conflictiva y que no siempre quedan fijadas en la lengua escrita.

> Esas unidades –dice Kristeva refiriéndose a las *unidades semánticas de la cadena lingüística (palabras, expresiones, frases, párrafos)*– pueden leerse también como secuencia lineal de categorías lingüísticas, pero de hecho remiten a textos fuera del texto presente y no toman su significación más que como "enchufes" con ese texto–fuera–del–texto–presente (*Ibídem*, 105–106).

Lo anterior remite al controvertido tema de lo *ideológico*. Toda producción textual, todo discurso, todo proceso de semiotización surge desde una determinada posición social y está axiológicamente marcada. La ideología, lo mismo que el lenguaje y que las formas de producción y reproducción de la vida cotidiana, constituyen mediaciones a través de las cuales los sujetos realizan su propia autoafirmación; o bien juzgan según patrones ajenos, produciendo situaciones de enajenación y des–realización. Las diversas formas (niveles o grados) de autoafirmación de los sujetos pueden “ser leídas” en el discurso, si éste es considerado como una producción socialmente operada.

En la propuesta de Kristeva el texto–productividad no consiste en un acto simple de comunicación de un sentido entre autor y lector. El hilo del entramado textual es tejido desde ambos polos (autor–lector) y reconoce, a su vez, una trama previa en

cada uno de ellos. El *encuentro* entre sujeto emisor y sujeto receptor no es lineal, pues el primero no sólo comunica un mensaje (texto), sino que al mismo tiempo, él es receptor de múltiples mensajes, entre los que selecciona algunos para ser incorporados en su obra (fenotexto), a la vez que supone, elude o silencia otros. Además el sujeto receptor del texto no es pasivo, sino que elabora el mensaje, y la respuesta al mismo, incorporando otros mensajes, de los cuales ha sido receptor, o sea que él es doblemente receptor y a la vez emisor de la respuesta. En este sentido cabe recordar los estudios de Mijail Bajtín y Valentín Voloshinov con relación a los enunciados de la vida cotidiana. Tales enunciados relacionan entre sí a los participantes de una situación, que reaccionan frente a ella conociéndola, entendiéndola y evaluándola:

> La enunciación se apoya en su relación real y material a un mismo fragmento de la existencia, contribuyendo a esta comunidad material una expresión ideológica y un desarrollo ideológico posterior (Voloshinov, V. [Bajtín, M.], 1997, 115).

Ahora bien, esta dialéctica del encuentro pierde su riqueza cuando los sujetos son considerados exclusivamente como elementos de una estructura vaciada y anónima, tal como sugiere la propuesta semiótica de Kristeva. Si el movimiento se da en y por la estructura, los sujetos emisores y receptores pierden historicidad. De ahí, la necesidad de ejercer una cuidadosa crítica en la selección e incorporación instrumental de los aportes kristevianos. En la escritura, la palabra no es un punto, un sentido fijo, sino un cruce de superficies textuales; esto es, un diálogo entre el escritor, el destinatario y el contexto cultural anterior y/o actual. Esto permite una dinamización de la noción de estructura, pues ésta no es vista como algo terminado, resuelto, sino como algo que se elabora. Las tres dimensiones que operan en el espacio textual (sujeto de la escritura, destinatario, textos exteriores) permiten definir el estatuto de la palabra horizontalmente, según el eje escritor–destinatario, y verticalmente, según el eje texto–contexto. Ellos

constituyen lo que Bajtin ha denominado *dialogismo y ambivalencia* respectivamente (Bajtin, M., 1986, 253–378). El diálogo como intertextualidad no es sólo el lenguaje asumido por un sujeto, sino una escritura donde es posible "leer" al otro. De esta forma la persona–sujeto de la escritura cede su lugar a la ambivalencia de la escritura. Es decir, al hecho de que en el texto son absorbidos y replicados otros textos, de modo que el autor puede usar la "palabra" de otro para poner en ella un sentido nuevo, y conservar al mismo tiempo el que tenía. En la palabra ambivalente se produce una polémica interna, así se revela su carácter de signo ideológico que, según Voloshinov, resulta de la afirmación axiológica de el/los sujeto/s histórico/s que la sostienen (Cfr. Voloshinov, V., 1976).

Al hablar de sujeto histórico nos referimos al sujeto empírico que se mueve dialécticamente en la realidad y que, lejos de transitar una temporalidad lineal y unívoca, avanza por oposiciones y negaciones en un constante proceso de autovaloración y autoafirmación. Ello implica la aceptación de un "*a priori* antropológico", tal como lo ha definido Arturo Roig (Cfr. Roig, A., 1981). Es decir una "sujetividad" plural, un *nosotros*, que se juega dentro del proceso histórico de las relaciones humanas, echando mano de un conjunto de códigos y subcódigos por cuanto se trata de sujeto en acto de comunicación con otros. Desde una perspectiva que afirma la historicidad de los sujetos resulta invertido el eje valorativo de la semiótica kristeviana, al tiempo que es posible reformular y enriquecer las posibilidades de su instrumentalización para nuestra Historia de las Ideas.

En síntesis, el análisis crítico de la propuesta de Kristeva nos permite recuperar los siguiente elementos, que a nuestro juicio resultan teórica y metodológicamente provechosos para la Historia de las Ideas Latinoamericanas:

- Después de la crítica a la concepción saussuriana, el signo, en su materialidad, es el lugar de acceso a la productividad y portador de infinitos sentidos.
- En la superficie del texto se abre la productividad como *diálogo* y *ambivalencia*, materializada en la escritura. La noción

de diálogo acentúa la diferencia, es decir, la existencia de un sujeto frente a un sujeto–otro y la existencia de múltiples puntos de vista. Además, el encuentro con los textos "extranjeros" en una obra escrita abre la posibilidad de creación de sentido en el texto más amplio de la historia y la sociedad, es decir, que el contexto epocal puede ser "leído" en el texto presente.

- La anáfora es un texto que engloba semióticamente sujeto, objeto y práctica. Es una actividad superadora de los límites de la representación y se instala en el momento mismo de la producción de sentido.
- Desde el punto de vista del encuentro entre el lector y el texto, éste ofrece distintas posibilidades: puede aparecer como texto acabado y cerrado, en el que se busca un sentido internamente congruente; o bien, puede convertirse en el pre–texto que abre la posibilidad de explorar las contradicciones propias del momento de su producción.
- La lectura de un texto es siempre un encuentro y un acto creador, supone la posibilidad de múltiples lecturas, las cuales están contenidas en los límites de la época, la idiosincrasia, la estamentación social o la ecuación personal. Una noción de texto ampliada hasta el infinito permite, por una parte, reconocer que todos los hombres son sujetos de prácticas significativas en su más vasta diversidad; pero, por otro lado, corre el riesgo de homogeneizar todas las prácticas, es decir, caer en el isomorfismo de las prácticas significativas. La semiosis es un trabajo realizado por sujetos histórica y socialmente insertados. La significación de la realidad no es homogénea; en ella intervienen diversidad de variables que se interceptan, chocan o confluyen en el texto. Éste es, por lo demás, una entre otras prácticas significativas y transformadoras de la realidad.
- La crítica al logocentrismo, que resulta paralela a la crítica del signo y la representación, llevada a extremos hipercríticos conduce a una desvalorización del sujeto en sus posibilidades transformadoras. Kristeva distingue un sujeto lógico, portador del signo en la sociedad del intercambio –al que valora

negativamente–; y frente a éste, un sujeto cerológico, que en el afán de evadir la sociedad del intercambio puede terminar siendo caracterizado como marginado en el sueño, la poesía y la locura. De esta manera se retacea su condición de sujeto histórico y por tanto sus posibilidades para una actuación semiótica efectivamente transformadora de la realidad.

– Teniendo en cuenta la afirmación de la historicidad de los sujetos, es posible captar provechosamente la sugerencia de Kristeva acerca de que la anáfora es más un gesto que una palabra; pues proporciona una pista para caracterizar el *ensayo* latinoamericano profundizando en el estudio de la gestualidad.

4. Una caracterización del ensayo a partir de la gestualidad

El ensayo, como género literario, es una convención que permite diferenciar ciertos escritos en virtud de las características de su organización formal. Ahora bien, desde el punto de vista de la comunicación, una convención funciona sobre el supuesto de una relación social, dado que la normativa convenida rige tanto para el emisor como para el receptor del mensaje. Es decir, supone un campo de certidumbres sociales más o menos compartidas y de estabilidad variable según los condicionamientos históricos.

Entre las características con que habitualmente se define el ensayo cabe destacar que se trata de una composición expositiva, de extensión limitada, preferentemente en prosa, realizada con el objetivo de proporcionar una información, una interpretación o una explicación acerca de un tópico. Más que la extensión, lo que define al ensayo es la actitud: debe resultar persuasivo, poseer fuerza de convicción, captar la atención y voluntad del lector a través de una forma exigente y virtuosa de utilizar el lenguaje.

Como género, el ensayo aparece en el Renacimiento, con el advenimiento de las interpretaciones científicas de la realidad,

en las que se formulan opiniones provisionales, no definitivas ni verificadas (v. gr. Michel de Montaigne, Francis Bacon), y alcanzó gran difusión con la amplitud de la producción periodística de los últimos siglos. Con frecuencia el sujeto de la enunciación está presente en el texto enunciado y se muestra a través de una lengua expresiva, marcada por connotaciones y modalizaciones y por el uso reiterado de deícticos. En la medida que expresa opiniones personales sobre un tema, el ensayo abre un fecundo campo polémico. Aunque resulte muy difícil establecer una clasificación aceptable de tipos de ensayos, suele tomarse como referencia una distinción básica entres ensayos formales e informales. Los primeros suelen ser más extensos, de tono sobrio, organización lógica, de forma expositiva o argumentativa. Los segundos, muchas veces considerados como los "verdaderos" ensayos, se caracterizan por su forma menos estricta, vaga y deshilachada, desarrollan temas novedosos y poco convencionales, en forma espontánea, libre de rigidez o afectación, presentan un tratamiento incompleto o tentativo del asunto y por lo común está presente el elemento personal (autor) (Cfr. Rest, J., 1979; Holman, C. H., 1976; Altamirano, C. y Sarlo, B., 1980).

Acerca del ensayo en la América hispana, ha señalado Medardo Vitier la considerable función que cumple este "tipo de prosa en que se exponen y discuten las cuestiones vitales latinoamericanas", cuyos contenidos son: la cultura de nuestros países, los problemas raciales, políticos y económicos, y una "emoción de lo histórico" que aviva las mejores sabias del americanismo y fomenta los vínculos latinoamericanos: "Un *pathos* de ansiedad penetra las páginas de no pocos ensayistas y se fomenta la solidaridad del pensamiento preocupado" (Cfr. Vitier, M., 1945). Al ensayar el escritor es consciente del vínculo estrecho entre escritura y realidad, no se trata sólo de un discurso, se trata también, y de manera enérgica, de una actitud realizativa. Si algo caracteriza al ensayo como forma discursiva es su no–cierre, su figura abocetada, su modo de mostrar, de indicar o proponer un camino. El ensayo indica y muestra porque es, en última instancia, la traducción discursiva del gesto.

La gestualidad permite avanzar más allá de los límites del *corpus* verbal, porque resulta susceptible de ser estudiada como una actividad, en el sentido de un gasto (productividad), antes de quedar fijada en la representación. El gesto engloba en un mismo espacio, es decir, en un mismo texto semiótico, al sujeto, al objeto y a la práctica. Su función de base es mostrar, señalar, es una función indicativa más que significante. Ella es en el texto semiótico general, la función anafórica, la cual constituye el fondo sobre el que se desarrolla el proceso de producción semiótica aprehensible en el habla y la escritura. Aprehensible no en tanto significación representada, sino en tanto gesto que indica e instaura relaciones. Una consideración de la gestualidad como producción permitiría un abordaje de todas las prácticas sociales, en particular aquéllas que impliquen un alejamiento y/o modificación de los códigos vigentes.

Recordemos, con Voloshinov y Bajtin, que inicialmente la palabra fue componente de un complejo gesto corporal, y que al igual que la entonación, necesita "apoyo coral de los circundantes", es decir que requiere cierto reconocimiento social. Los gestos son activos y objetivos por su tendencia:

> No sólo expresan un estado pasivo del ánimo del hablante, sino que siempre en ellos está patente una actitud viva, enérgica hacia el mundo exterior y hacia el medio social: los enemigos, los amigos, los aliados. Entonando y gesticulando el hombre ocupa una posición social activa con respecto a los valores determinados, determinada por las mismas condiciones de su existencia social (Voloshinov, V. [Bajtín, M.], 1997, 121).

Las discusiones actuales y los avances realizados en torno al estudio de la gestualidad, dentro del ámbito de una semiótica general, permiten aprovechar importantes elementos de análisis. Desde este punto de vista conviene tener en cuenta, por una parte, que los comportamientos individuales y sociales son susceptibles de convertirse en signos en virtud de una decisión tomada –por el emisor o el destinatario– para entender dichos comportamientos como tales; y por otra parte, que

la producción de un signo es un trabajo que implica realizar la tarea de "emitirlo", ya sea en forma de sonido, o bien en forma de imagen, gesto o cualquier otro modo de producción física destinada a comunicar algo, lo cual requiere de un trabajo adicional consistente en inventar un nuevo tipo de signo. La gestualidad, en la medida que puede ser incluida entre los asertos factuales, que es predominantemente indicativa, señalativa, y que introduce marcas semánticas no siempre codificadas, tiene la propiedad de hacer que los códigos entren en crisis y se reestructuren. Situación que supone un momento de creatividad capaz de cambiar las reglas socialmente aceptadas en un momento determinado (Cfr. Eco, U., 1977).

En escenarios históricos particularmente densos, en los que se operan cambios sociales significativos, que conllevan modificaciones sustanciales de los patrones valorativos vigentes, se patentiza la necesidad de incorporar áreas expresivas, como la gestualidad, que modifican la jerarquía de un tipo de racionalidad comunicada por la palabra y que trascienden la lingüística del texto. El ensayo es una forma discursiva adecuada para comunicar mensajes urgidos por la necesidad de introducir formas axiológicas diferentes y traducir discursivamente el gesto. Tales formas discursivas podrían ser llamadas *ensayos gestuales* (Arpini, A., y Castrillejo, T., 1989, 131 a 138).

Aunque la gestualidad es un sistema de comportamientos y valores, que tradicionalmente ha sido poco considerado bajo el aspecto comunicativo, no obstante, ella ha cumplido siempre una función en la comunicación. En nuestros días, la semiótica de la comunicación incorpora a los gestos como señales convencionales que orientan al destinatario acerca del código connotativo que debe emplear para decodificar un mensaje. Nada hay que impida sostener que la gestualidad acompaña también a la palabra escrita.

El mensaje persuasivo –lo sabía bien Aristóteles– busca el asentimiento emotivo y racional, tiende a establecer argumentos no discutibles y a obtener la aprobación del interlocutor en cuanto concurren factores emotivos, valoraciones históricas,

motivaciones prácticas. Establece una dialéctica entre información y redundancia, de modo que la novedad que se introduce es regulada en relación con la información ya disponible, no con el propósito de poner en crisis lo que ya se sabe, sino de persuadir, es decir, de reestructurar en parte lo que ya se sabe. Umberto Eco llama "retórica nutritiva" justamente a este tipo de mensaje que partiendo de premisas admitidas, las somete a examen de la razón, con el apoyo de otras premisas, para reestructurarlo. Se trata, en el sentido aristotélico de una retórica de la prueba, del silogismo aproximativo, adaptado al sentido común, al público. Existen estímulos más allá del mensaje, pero que inciden en éste; es decir, condicionamientos extrasemióticos que intervienen en la decodificación recortando la selección del código connotativo, con los que el emisor cuenta en el momento de articular el mensaje en vistas de los efectos buscados (Cfr. Eco, U., 166–186; Barthes, R., 1990, 85–160).

La retórica, tal como la define Aristóteles, "es la facultad de descubrir especulativamente lo que, en cada caso, puede ser propio para persuadir". En ella el lenguaje es concebido más como acción que como forma. Ésta se convierte en ingrediente de un acto global de comunicación, cuyo elemento constante es el objetivo propuesto: persuadir, convencer, instruir, conmover, agradar. Aristóteles compara a la retórica con el arte del médico o del estratega que están completamente orientados al resultado. La retórica está animada de espíritu pragmático, el habla se consume en su funcionalidad. Para Aristóteles como para Tácito, la retórica está directamente vinculada con lo político y lo social. La elocuencia se desarrollaba en la medida en que servía realmente para algo, es decir que ella es posible solamente en un estado donde la palabra posee un poder, en un estado democrático. En una monarquía el poder pertenece a las instituciones, no a las asambleas, y la palabra pierde eficacia, sólo es considerada en cuanto puede juzgarse bella. (Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1355b; Cfr. Todorov, T., 1991, 73 a 102). Recordemos que para nuestros pensadores decimonónicos

–Eugenio M. de Hostos, José Martí, Simón Rodríguez, Domingo F. Sarmiento–, la palabra tiene potencia realizativa, y la escritura, sobre todo a través del periódico, cumple una función programática. Otro tanto cabría afirmar acerca del pensamiento latinoamericano del siglo XX.

La retórica es una técnica, sostiene Barthes, que articula progresivamente las siguientes partes:

1. *Inventio:* encontrar qué decir.
2. *Dispositio:* poner en orden lo que se ha encontrado.
3. *Elocutio:* agregar el ornamento de las palabras, de las figuras.
4. *Actio:* recitar el discurso como un actor: gestos y dicción.
5. *Memoria.*

Las dos últimas –afirma este autor– fueron sacrificadas muy pronto, desde que la retórica dejó de versar solamente sobre los discursos orales para ocuparse casi exclusivamente de las obras escritas (Cfr. Barthes, 1990, 121 y ss.). Sin embargo, podemos, por nuestra parte, afirmar que en cierto tipo de ensayos –a los que llamamos *gestuales*– en los que ensayar supone al mismo tiempo una forma de escribir y de vivir, el momento de la *actio* resulta en buena medida asumido en la escritura. Insistimos en afirmar que el gesto se introduce en el ensayo, pero ¿qué función cumple?

La gestualidad forma parte del mensaje persuasivo, cumple con la función retórica de conmover y convencer, sometiendo los recursos lingüísticos a un fin exterior: movilizar el entendimiento y la voluntad del destinatario, provocar una respuesta orientada en un sentido preciso. Semióticamente considerado, el gesto cumple una función indicativa, señala, muestra; ofrece la posibilidad de abrir en volumen la superficie textual, poniéndola en relación con prácticas significativas no lingüísticas. Esto es, según hemos visto, lo que Julia Kristeva llama relación anafórica. Considerada desde el punto de vista lingüístico, la anáfora es un segmento del discurso que obliga a remitirse a otro segmento

de ese mismo discurso para poder ser interpretado. Pero en la perspectiva de Kristeva la anáfora permite atravesar la superficie del entramado textual para descubrir en el anverso la actividad misma de la producción. En este sentido es un gesto que permite conectar el texto con su contexto de producción. En síntesis, el gesto cumple la función de precisar la direccionalidad de la interpretación; es, si se quiere, una redundancia que pone al mensaje en relación con los condicionamientos de su producción y los sujetos de la comunicación, dejando su huella en la forma, más que en el contenido del mensaje.

Bibliografía

– Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz. *Conceptos de sociología literaria*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980.

– Ardao, Arturo. "Dos décadas de pensamiento americanista". En: *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963.

– Aristóteles. *Retórica*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1985 (I, 2; 1355b).

– Arpini, Adriana y Castrillejo, Teresita, "Un intento de caracterización del ensayo latinoamericano del siglo XIX", en: *Revista de Historia de las Idea*, N° 110. Quito, Ecuador, 1989, 131–138.

– Bajtin, Mijail, "La palabra en Dostoievski", en: *Problemas de la poética de Dostoievski*, Traducción de Tatiana Bubnova, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 253–378.

– Barthes, Roland. "Los jóvenes investigadores". En: *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1987.

– Barthes, Roland. "La retórica antigua. Prontuario". En: *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1990, 85–160

– Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, México, Siglo XXI, 11º edición en español, 1985.

– Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 1977.

– Eco, Umberto. "El mensaje persuasivo: la retórica". En: *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen, 1968. 166–186.

– Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980.

– Greimas, A. J. *Semántica Estructural*, Madrid, Gredos, 1971.

– Heller, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1977.

– Holman, C. Hugh. *A Handbook to Literatura*, Indianopolis, The Bobbs–Merrill Co. Inc., 1976.

– Kristeva, Julia. *Semiótica I y II*, Madrid, Fundamentos, 1981.

– Lefebvre, Henri. *Crítica de la vida cotidiana. Obras I y II*, Buenos Aires, Peña y Lillo, 1967.

– Rest, Jaime. *Conceptos fundamentales de literatura moderna*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1979.

– *Reunión de expertos sobre historia de las ideas en América Latina*, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Tomo I, N° 2, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, julio–diciembre de 1975. Sección: "Crónica Latinoamericana", 287–289.

– Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, 1981.

– Roig, Arturo Andrés, *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Quito, Publicaciones de la Universidad Católica, 1982.

– Roig, Arturo Andrés, *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Belén, Serie Cuadernos de Chasqui, 1984.

– Roig, Arturo Andrés, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Argentina, EDIUNC, 1993a.

– Roig, Arturo Andrés, *Historia de las ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Colombia, Universidad Santo Tomás, 1993b.

– Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (2 vols.), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.

– Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

– Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta Agostini, 1985.

– Schmidt, Sigfried. *Teoría del texto*, Madrid, Cátedra, 1978.

– Todorov, Tzvetan. "Esplendor de la retórica", en: *Teorías del símbolo*, Caracas, Monte Ávila Ed.., 1991, 73–102.

– Van Dijk, Teun. *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*, Madrid, Cátedra, 1984.

– Vitier, Medardo. *Del ensayo latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

– Voloshinov, Valentín. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva visión, 1976.

– Voloshinov, Valentín (Bajtin, M. M.), "La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica", en: Bajtin, Mijail M., *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio, Traducción del ruso de Tatiana Bubnova. Barcelona–San Juan de Puerto Rico, Anthropos–Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

– Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

– Zea, L. (Coordinador), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI –UNESCO, 1986.

Temas y autores de nuestra América

Una periodización de las ideas latinoamericanas del siglo XX

Adriana Arpini

Con la finalización de las guerras de independencia –Batalla de Ayacucho (1824)–, se produjo el quiebre de la estructura jurídico–política del estado colonial, que se había impuesto en los territorios de América continental dominados por España. A partir de ese momento se transitó hacia nuevas formas de organización que fueron surgiendo progresivamente a medida que se aceleró la configuración del modelo de "capitalismo periférico". Ello requirió de los grupos más progresistas del sector dominante la capacidad de organizar economías nacionales dinámicas, para responder a las demandas de productos primarios en el mercado mundial y controlar procesos de poblamiento y expansión agrícola, sorteando las resistencias de las estructuras coloniales. La organización de los Estados nacionales fue vista como garantía de orden y progreso. Los proyectos de modernización, que con pocas variaciones fueron implementados en las diversas regiones de América Latina durante el siglo XIX, significaron la progresiva transformación del modo de producción y de las estructuras jurídicas y administrativas de los jóvenes Estados nacionales. Dichos proyectos de modernización comenzaron a afianzarse a partir de las últimas décadas del siglo XIX. Los discursos a través de los cuales se manifestaron las propuestas modernizadoras no resultaron unívocos. Efectivamente, junto a los discursos que lograron imponerse como

justificación y legitimación de las medidas que se fueron implementando, existieron otros discursos en los que se mostraron posiciones críticas y propuestas divergentes.

Nos proponemos esbozar una periodización de las heterogéneas manifestaciones discursivas en que se plasmaron los "proyectos de modernización" formulados e implementados en distintas regiones de América Latina desde las últimas décadas del siglo XIX y a lo largo del siglo XX. Por una parte, un análisis realizado sobre el eje de la diacronía permite diferenciar etapas y señalar momentos de inflexión de los diversos modos de implementación de la modernización en la región subcontinental. Por otra parte, la heterogeneidad se manifiesta también cuando se encara un análisis de tipo sincrónico. Es decir, junto al discurso que en un determinado momento resultó expresión hegemónica de los proyectos de modernización en el plano económico, social, político, educativo, jurídico, tuvieron lugar otras expresiones, antagónicas y/o alternativas respecto de aquéllas. Su examen permite descubrir importantes aristas críticas y aun formulaciones alternativas, cuyo conocimiento favorece una comprensión más acabada de nuestro pasado y enriquece la interpretación del presente, en función de facilitar el surgimiento de nuevas propuestas de acción. Contribuye, además, a redimensionar los alcances de los procesos de modernización que hoy vivimos y reorientar los estudios en ámbitos disciplinares estrechamente vinculados al ejercicio de la razón práctica, así como en el ámbito específico de la Historia de las Ideas.

La posibilidad de delimitar y sugerir una periodización de los "proyectos modernizadores" implementados en América Latina desde las últimas décadas del siglo XIX implica tener en cuenta, por un lado, la peculiar mirada desde una forma de racionalidad involucrada con el obrar, con los valores, normas y juicios que orientan las acciones de los hombres tanto en lo individual y privado como en lo social y público. Implica, por otro lado, reconocer la heterogeneidad intrínseca de la modernidad en general, y en particular, las formas que ésta adoptó en América Latina. En este sentido Jesús Martín Barbero habla

de *modernidades*, como término que introduce una torsión en el debate, en la medida que pensar la modernidad *desde aquí* supone tomar en cuenta, también, la heterogeneidad de América Latina: "su modo descentrado, desviado de inclusión en la modernidad y de apropiación de ella [...] de nuestro particular malestar en la modernidad y con ella" (Martín Barbero, J., 1995, 51–62). Así pues, cabe hablar de *modernidades* para diferenciar los procesos que tuvieron lugar en Europa y América Latina respectivamente. Pero cabe también apreciar diferencias en el interior de cada uno de estos procesos.

Abordaremos en primer lugar la caracterización del punto de partida, es decir nuestro presente, desde el cual miramos nuestro pasado, lo interrogamos y lo cuestionamos, en un intento por comprenderlo y superarlo. En segundo lugar aportamos algunos hitos que permitan ordenar la comprensión del pasado más reciente.

1. El presente desde el que se interroga al pasado

Si se trata de entablar una relación dialógica con un conjunto de ideas constitutivas del plexo epocal del siglo XX latinoamericano, entonces es necesario profundizar también en la caracterización de la situación que constituye el punto de partida de los análisis. En otras palabras, nos hemos preguntado por los rasgos distintivos de la modernización que transitamos, sus dislocaciones y conflictos. Esto responde a una exigencia teórico–metodológica que surge de considerar al discurso producido, al texto, como lugar de encuentro, es decir como espacio en el que entran en relación por lo menos dos universos discursivos, cada uno con sus propias tensiones y conflictos. De modo que la interpretación del pasado es *una* interpretación en buena medida condicionada por las preguntas formuladas desde el presente en vistas de abrir posibilidades futuras. Se trata, en fin, de poner en ejercicio una hermenéutica dinámica, a la vez crítica y autocrítica.

Sin duda el término *globalización* es utilizado en distintos ámbitos discursivos para caracterizar el estilo de modernización que se vive/padece desde la última década del siglo XX. Desde el fin de la Guerra Fría se hicieron evidentes algunos cambios en el mundo, que han variado las interpretaciones clásicas sobre el sistema internacional, a partir de un trazado menos nítido de fronteras entre lo nacional y lo internacional. Sin embargo, a pesar de cierto optimismo informacional ilustrado, que las tecnologías de la comunicación hacen posible, no queda claro que los ciudadanos comunes, sumergidos en las urgencias y prioridades de la vida cotidiana, sepamos a qué atenernos. Identificar una situación no siempre significa saber cómo actuar frente a ella o cómo modificarla en función de las propias necesidades. Sin embargo contribuye a reconocer los elementos que intervienen y el modo en que se relacionan, posibilitando su objetivación y análisis crítico, así como el diseño de alternativas de superación.

Si se atiende a una caracterización de la globalización como proceso autorregulado que deja de lado la injerencia constructiva de los sujetos concretos a los que afecta, se corre el riesgo de abstraer dicho proceso de las condiciones históricas y socio–políticas en las que se desarrolla, hipostasiándolo a partir de uno de sus componentes: la transnacionalización de la economía de mercado. Sin embargo, no se trata de un proceso que obedece a la naturaleza de las cosas, sino que es el producto más acabado de una racionalidad instrumental agresiva. En este sentido puede comprenderse la afirmación de Giddens acerca de que en nuestros días vivimos *una incertidumbre fabricada*. (Cfr. Giddens, A., 1996)[1]. Sostiene Giddens que entre los riesgos que la vida implicó siempre, existe hoy uno que es resultado de la intervención humana en la naturaleza y en las condiciones de la vida social, agudizado en las últimas cuatro décadas, desde los años '60, al que denomina *incertidumbre fabricada*.

1 Utilizamos la expresión *incertidumbre fabricada* en la medida que resulta ilustrativa para caracterizar la situación presente, pero ello no implica la aceptación acrítica de la totalidad del planteo del autor.

Sus características se prestan a una interpretación y valoración anfibológica: universalización, no sólo del fenómeno económico, sino de la transformación del espacio y el tiempo como resultado de la acción a distancia de los medios de comunicación social; orden social postradicional, que implica un cambio en las categorías explicativas tradicionales; capacidad social de reflexión que surge, frente a la inexistencia de respuestas dadas, como necesidad de los individuos de involucrarse en el mundo que los rodea para sobrevivir. De modo que el capitalismo en expansión encuentra hoy no sólo los límites medioambientales sino también los de la *incertidumbre fabricada*.

Entre los elementos que intervienen en la fabricación de la incertidumbre, los referidos a las transformaciones en las tecnologías de la comunicación revisten principal importancia. Los minuciosos análisis de Manuel Castells sobre el particular, le llevan a afirmar que en la década de los '70 se constituyó un nuevo paradigma tecnológico organizado en torno a la tecnología de la información, que materializó un nuevo modo de producir, comunicar, gestionar y vivir. Según el autor, un análisis de la revolución en el terreno de las tecnologías de la comunicación permite penetrar con capacidad explicativa en todos los ámbitos de la actividad humana. (Cfr. Castells, M., 1997/1998). Si bien la tecnología no determina la sociedad, tampoco ésta dicta el curso de los cambios tecnológicos, ya que intervienen muchos elementos, resultando un modelo complejo de interacción. Sin embargo una sociedad no puede ser entendida sin sus herramientas técnicas. A partir de los '70, el énfasis en los instrumentos personalizados (PC), la interactividad, la interconexión y la búsqueda incesante de innovación tecnológica, muestran claramente una discontinuidad con la precavida tradición del mundo empresarial que prosperó con anterioridad. Lo decisivo en el modo de desarrollo informacional es "la acción del conocimiento sobre sí mismo como principal fuente de productividad"; es decir, el principio estructural del informacionalismo se orienta hacia la acumulación de conocimientos y hacia los grados más elevados

de complejidad en el procesamiento de la información. Ello requiere de una conexión especialmente estrecha entre cultura y fuerzas productivas; de modo que cuando las innovaciones tecnológicas no se difunden en la sociedad por obstáculos institucionales o estructurales, se sigue un retraso tecnológico por ausencia de retroalimentación social/cultural.

El modelo de desarrollo informacional significa, a fines del siglo XX, una reestructuración del modo capitalista de producción. "El factor histórico más decisivo para acelerar, canalizar y modelar el paradigma de la tecnología de la innovación e inducir sus formas sociales asociadas –sostiene Castells– fue/es el proceso de reestructuración capitalista emprendido desde la década de 1980, así que resulta adecuado caracterizar el nuevo sistema tecnoeconómico de *capitalismo informacional*" (*Ibídem*, 44). Con el agotamiento del modelo keynesiano, ciertos gobiernos y empresas (no ciertamente los gobiernos de las regiones periféricas ni las pequeñas y medianas empresas de nuestros países) iniciaron la *perestroika capitalista* en un proceso de tanteos y reformas, que se proponen las siguientes metas: profundizar la lógica capitalista de búsqueda de beneficios en la relación capital–trabajo; intensificar la productividad del trabajo y del capital; globalizar la producción, la circulación y los mercados aprovechando la oportunidad de condiciones más ventajosas para obtener beneficios en todas partes; conseguir el apoyo estatal para el aumento de la productividad y competitividad de las economías nacionales, casi siempre en detrimento de la protección social y el interés público. Estos rasgos caracterizan una *economía* global/informacional.

La transformación de la cultura material por obra del nuevo paradigma contribuye a establecer las bases de una nueva etapa histórica, de ahí que pueda hablarse de una revolución: la tecnología de la información introduce una discontinuidad en la base material de la economía, la sociedad y la cultura, semejante en importancia histórica a la inducida por la revolución industrial. Lo que caracteriza a la revolución que vivimos/sufrimos no es el carácter central del conocimiento y

la información, sino su aplicación a aparatos que generan conocimientos y procesamiento de información/comunicación, en un círculo de retroalimentación acumulativo entre la innovación y sus usos, que abarcan también a las tecnologías de la vida (ingeniería genética). Por primera vez en la historia la mente humana es una fuerza productiva directa, no sólo un elemento decisivo en el sistema de producción. Sin embargo, no es un acontecimiento aislado; refleja un estado del conocimiento, un entorno institucional e industrial, cierta disponibilidad para resolver técnicamente los problemas, una mentalidad económica orientada a la rentabilidad, una red de productores y usuarios que puedan comunicar acumulativamente sus experiencias.

Todas estas características, no por abrumadoras menos ciertas, nos mueven a interrogarnos, en general, acerca de las alteraciones que la revolución informacional introduce en el mundo que vivimos; y en particular, acerca del acceso diferencial a los beneficios que el nuevo paradigma podría prodigar, lo cual implica reconocer de entrada *desigualdades.* Más aún, cabe indagar acerca de una desigualdad más radical; aquella que consiste en la posibilidad misma de acceder a la condición de actor en el nuevo sistema o reconocer que éste está penetrado de una lógica perversa de *exclusión*. Todas estas cuestiones que contribuyen a profundizar la *incertidumbre* de la que habla Giddens, se plantean como espinosos interrogantes para la razón práctica.

Ahora bien, descontada la utilidad del término *incertidumbre fabricada* para sintetizar el diagnóstico de la situación contemporánea; quedan cuestiones abiertas que aún no han sido encaradas en forma suficientemente resuelta por cientistas sociales y politólogos, evidenciando cierta *resignación* frente a los fenómenos sociales que parecieran ocurrir a sus espaldas. ¿Hasta qué punto la dinámica de los procesos económicos, tecnológicos, políticos, culturales resuelta independiente de la voluntad de los sujetos? ¿de qué sujetos? ¿quiénes deben resignarse y quiénes son los que deciden?; ¿de qué manera los cambios que puedan operarse, ya sea en la macro–esfera de las

transformaciones tecnológicas o en la micro–esfera de la vida privada, pueden conmover situaciones estructurales de injusticia social? Cuando se habla de reparar solidaridades dañadas, ¿qué es lo que debe repararse: los efectos del sistema o las condiciones que hicieron posible la *incertidumbre fabricada*?, en cualquier caso ¿no se trata de un círculo sin fin? Por otra parte, ¿de qué manera sería posible desde la práctica de una democracia dialogante reemplazar los mecanismos de una política de apariencia democrática, pero representativa de intereses sectoriales y particulares? Éstos y otros interrogantes puestos en el foco de los debates muestran las grietas de la modernización que vivimos y requieren, hoy por hoy, profundizar la discusión.

Cabe apreciar que el malestar y la incertidumbre surgen como consecuencia de una interpretación realista –de un realismo llano– de las relaciones económicas, sociales y políticas dentro del modelo global que enfatiza la anarquía del sistema internacional, por cuanto cada Estado o actor económico busca su propio interés. Situación que incide en la desarticulación de los sujetos sociales. Pues, por una parte, acelera la destrucción de las comunidades en la medida que contribuye a la disolución de los lazos sociales compartidos y consensuados y, por consiguiente, produce un desgaste de las bases de la democracia; y por otra parte, como consecuencia acumulativa de lo anterior, la incertidumbre afecta la propia subjetividad individual generando un efecto de fragmentación.

Sin embargo, desde otro punto de vista, cabría intentar una interpretación de las relaciones mundiales apoyada en la tradición racionalista que contempla no sólo la competencia sino también la cooperación entre países y actores sociales. Tradición que, además, prevé la posibilidad de promover leyes e instituciones que garanticen una convivencia internacional basada en el respeto a las diferencias. En esta línea es dable potenciar el desarrollo de una comunidad humana sostenida sobre normas morales que sean reaseguro del respeto a la vida

y a la dignidad individual y colectiva. (Aguirre, M., 1995, 73)[2]. Esto fecunda una tendencia que apunta a la vigencia planetaria de una ciudadanía social plena, basada en el paradigma de los Derechos Humanos. En este sentido, el desafío consiste en armonizar un modelo planetario con la satisfacción de las necesidades básicas de millones de personas.

2. Hitos para una periodización de las ideas latinoamericanas del siglo XX

La caracterización que venimos realizando de la actual situación socio–histórica deja numerosos interrogantes abiertos y cuestiones conflictivas en las que será necesario profundizar convocando el esfuerzo de otras disciplinas. Por otra parte, esta situación, en toda su complejidad y heterogeneidad, es la resultante de procesos históricos desarrollados en el pasado reciente (s. XX) y cuyos antecedentes se remontan a más de 500 años. No obstante es desde este presente concreto que miramos el pasado reciente y lo interrogamos en procura de una mejor comprensión –tanto del pasado como del presente–. Comprensión que nos permita abrir posibilidades nuevas, diseñar cursos alternativos de acción, estar prevenidos ante el riesgo de reiterar viejos errores.

Intentaremos, pues, sintetizar algunos elementos que nos permitan aproximarnos a un esbozo de periodización de las ideas latinoamericanas en el pasado reciente. No es nuestro propósito dejar establecida, con carácter fijo y determinante, una serie de etapas; con lo cual estaríamos negando el carácter dialógico de la interpretación histórica. Antes bien, nuestro

---

2 Existen, según el autor, tres tradiciones básicas sobre las relaciones internacionales: La *realista o maquiavélica*, que enfatiza la anarquía de la sociedad internacional, predominó a lo largo del siglo XX hasta los años '70; la *racionalista, institucionalista o grociana*, basada en el desarrollo de las leyes, las instituciones y la diplomacia; la *idealista o kantiana*, que sostiene la posibilidad de desarrollar una comunidad humana a partir del respeto a ciertas normas morales. Las dos últimas han comenzado a ganar terreno en las décadas recientes.

interés es trabajar en el ámbito de la historia de las ideas latinoamericanas a partir de la hipótesis de que junto a las ideas que orientaron los procesos modernizadores que resultaron hegemónicamente implementados desde fines del siglo XIX, durante un lapso que abarca poco más de una centuria, existió otro conjunto de ideas y/o proyectos que fueron alternativos o abiertamente críticos de aquellos que acabaron por imponerse. De ahí que nuestro interés en reconocer ciertos hitos en torno a los cuales se articulan diferentes modulaciones de la modernización, responda a una necesidad de contar con un criterio ordenador, frente a las insuficiencias, para nuestro propósito, de otros criterios habitualmente utilizados en historia de las ideas como el de las generaciones, el de las influencias; los cuales dificultan la comprensión de los conflictos y de los desarrollos de ideas alternativas.

La etapa que, con las salvedades antes señaladas, nos interesa periodizar es la que se abre para América Latina en las últimas décadas del siglo XIX, alrededor de 1880, y se prolonga hasta fines del siglo XX. Esta centuria extendida comienza cuando se ha completado, para la mayoría de los países de la región subcontinental, la transición del régimen colonial hacia una situación de "capitalismo periférico"; sobre todo en aquellos países donde la economía fue organizada por un sector social dinámico, emergente, que fue exitoso en su capacidad de dar respuestas a las demandas de productos primarios en el mercado mundial; encarando al mismo tiempo la construcción del Estado nacional, tanto en el ámbito material como simbólico. De esta manera se impone un modelo de nación moderna, un cierto estilo de modernización que es funcional a la situación de "capitalismo periférico". Lo que justifica que se hable de "modernizaciones desde arriba" (Cfr. Amin, S. y González Casanova, P., 1995; Cardoso, C., y Pérez Brignoli, H., 1987; Halperín Donghi. T., 1985; Tarcus, H., 1989).

En el interior de este lapso es posible destacar al menos dos momentos de inflexión: el primero en torno a 1930 y el segundo alrededor de 1970; momentos críticos en los que se

deja sentir el impacto de las crisis en el ámbito mundial y ponen de manifiesto la vulnerabilidad exterior, no sólo de las economías, sino del completo esquema modernizador implementado. Razón por la cual se habla también de "modernizaciones implantadas", las cuales se articularon en tres períodos en torno a las fechas mencionadas. El primero se extiende desde 1880 hasta 1930; el segundo va desde 1930 a 1970 y el tercero se prolonga desde esta última fecha en adelante.

El período que se extiende entre 1880 y 1930, aproximadamente, se caracteriza por un estilo de modernización basado en el "pacto neocolonial", que se afirma conforme se modifica de manera favorable a las metrópolis, añadiendo a la dependencia mercantil, la financiera, esbozándose, con diversos grados de intensidad según las regiones, formas de dependencia política y militar. En ausencia de un sistema de regulación internacional, el equilibrio económico y también político se regula mediante un ajuste estructural de los más débiles a las condiciones de los más poderosos. Desde el punto de vista socio–político interno se da la emergencia de los sectores medios y trabajadores, los inicios de la democratización y de las políticas sociales (salud, educación), la realización de obras de infraestructura. Los desajustes estructurales, que son motivo de situaciones de injusticia social, no pasan inadvertidos y son denunciados y criticados desde posiciones alternativas. Así, por ejemplo, la crítica social al proyecto modernizador llevada adelante por José Carlos Mariátegui en el Perú, o bien las que en el terreno de la cultura realiza el argentino Manuel Ugarte, entre otros. En el presente volumen se ha prestado especial atención a las consecuencias políticas a que dio lugar, entre finales del siglo XIX y principios del XX, la concepción del "desierto" que surge de la obra de Domingo Faustino Sarmiento (Cfr. en este volumen cap. II, 119). También se analiza la percepción alternativa del proceso modernizador que se manifiesta en cierta orientación de la literatura rioplatense vinculada a la bohemia anarquista, durante la primera década del siglo XX, a través de la producción de Alberto Ghiraldo (Cfr. cap. II, 131). Asimismo se estudia el discurso utópico de Pierre

Quiroule al proyectar *La ciudad anarquista americana* en 1914 (Cfr. cap. II, 143). Otra visión alternativa de la modernización se manifiesta en la tensión entre marxismo y feminismo expresada por Angélica Mendoza a través de las páginas de *Cárcel de mujeres*, publicado en 1933 (Cfr. cap. II, 175).

Entre 1930 y 1970, aproximadamente, se extiende un período cuyo comienzo está marcado por la manifiesta "crisis del pacto neocolonial" y la necesidad de una forma de regulación de la economía internacional. El conjunto de medidas impactó diversamente en la vida de nuestras naciones; en general, la sustitución de importaciones constituye la pauta del desarrollo industrial, aun cuando la falta de tecnología y la ausencia de retroalimentación entre investigación científica y tecnología aplicada constituyó, en un plazo no largo, un obstáculo para el desarrollo. Al mismo tiempo se observa la masificación del proceso de trabajo y sus consecuencias ideológicas que inducen un modelo de ciudadano medio con ciertos hábitos de consumo y aspiraciones sociales. Durante la posguerra se gesta, por una parte, la ideología desarrollista y se manifiesta, por otra parte, una progresiva toma de conciencia del lugar de América Latina en el emergente Tercer Mundo. Hacia 1960 se evidencian las insuficiencias de la etapa inmediata anterior y con el advenimiento del régimen socialista cubano se pone al descubierto la manera estrecha en que los desequilibrios económico–sociales impactan sobre las construcciones ideológicas y políticas. La búsqueda de alternativas teóricas y prácticas tuvo expresión a través de la "Teoría de la Dependencia" en el terreno de las ideas sociales; de la "Filosofía de la Liberación" según la propuesta de Enrique Dussel; la educación liberadora surgida de la obra de Paulo Freire; la crítica a la cultura de la dependencia y sus valores llevada adelante por Augusto Salazar Bondy; entre otros. En diferentes capítulos de este volumen se analizan por una parte el manejo de las funciones de historización y deshistorización a propósito de la interpretación que Roberto Fernández Retamar realiza de la relación entre *Nuestra América y Occidente* (Cfr. cap. II, 199). Otro autor cubano, Fernando

Ortiz, nos brinda la posibilidad de comprender la relación entre la universalidad del género humano y la particularidad de las identidades culturales, criticando y superando las estrechas visiones racialistas, plasmadas en *El engaño de las razas* de 1946 (Cfr. cap. II, 227). Por otra parte, se realiza una interpretación de la imagen del propio mundo que nos devuelve Gabriel García Márquez a través del cuento "El ahogado más hermoso del mundo" (Cfr. cap. II, 215). Estamos conscientes de que el listado de manifestaciones discursivas que se construyeron como respuestas alternativas al modelo hegemónico de modernización dista mucho de estar completo. Mencionamos preferentemente aquellas expresiones que son objeto de estudio en los trabajos incluidos en el presente volumen.

Si bien todo el ciclo de posguerra (desde 1945 hasta 1990) puede considerarse como una etapa de transición entre el industrialismo y un sistema productivo efectivamente globalizado, a partir de los años '70 comienza a implementarse un nuevo modelo modernizador, como consecuencia de la crisis no del capitalismo, sino del modelo keynesiano. La modernización que entonces se implementa *desde arriba* se diferenció no tanto por la infraestructura económica, cuanto por el carácter autoritario y excluyente que revistió su puesta en marcha, que se manifestó ideológicamente en una particular resemantización de las categorías "civilización" y "barbarie". En el presente volumen se incluye un análisis del modo en que estas categorías y la misma figura de Sarmiento resultaron resignificadas en el discurso que se instaló en la prensa escrita en la Argentina de 1976 (Cfr. cap. II, 265).

Los signos de cambio en el sistema internacional que se evidencian progresivamente desde el fin de la guerra fría y producen lo que, usando el término de Giddens, hemos englobado bajo el título de *incertidumbre fabricada*, la implementación del paradigma del *capitalismo informacional*, las contradicciones económicas, sociales, políticas e ideológicas de la *globalización* son las marcas de la modernización que transitamos. El análisis de las respuestas críticas y alternativas que históricamente

se han dado a los proyectos modernizadores que han surcado la vida de nuestras naciones, contribuye a echar luz sobre los desafíos que hoy enfrentamos. El debate en torno a la configuración del actual modelo de modernización tiene expresión a través de autores que abordan la problemática de la pluralidad de culturas y de la posibilidad de un estado plural, como en el caso de Luis Villoro, entre otros (Cfr. II, 227); o que enfrentan el desafío de pensar su tiempo, aun cuando ello implica revisar esquemas teóricos y actualizar categorías, en busca de respuestas adecuadas a los nuevos conflictos, como en los casos de las producciones de Darcy Ribeiro y Paulo Freire posteriores a 1980 (Cfr. II, 241 y II, 251).

La cronología esbozada señala tres ciclos modernizadores implementados *desde arriba* e impuestos con diverso grado de violencia a la sociedad civil. La misma comprende a todas las regiones de América Latina, aunque es necesario reconocer matices en cada situación particular. Tal cronología es tomada como criterio ordenador, no determinante, admite modificaciones eventuales de acuerdo con las características peculiares de las situaciones que constituyen el contexto de los discursos que en cada caso sean considerados. La pensamos, pues, como marco general de referencia para una tarea de análisis y comprensión histórica que entendemos necesaria, aunque compleja, dificultosa y lenta.

Bibliografía

– Aguirre, Mariano, *Los días del futuro. La sociedad internacional en la era de la globalización*, Barcelona, Icaria, 1995.

– Amin, Samir y González Casanova, Pablo, (Directores), *La nueva organización capitalista mundial vista desde el sur*, Barcelona, Anthropos, 1995.

– Cardoso, Ciro y Pérez Brignoli, Héctor, *Historia económica de América Latina*, vol II: *Economías de exportación y desarrollo capitalista*, Barcelona, Crítica, 4° edición, 1987.

– Castells, Manuel, *La sociedad red. La era de la información: Economía, sociedad, cultura*, Madrid, Alianza, 1997, 1998.

– Giddens, Anthony, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra, 1996.

– Halperín Donghi, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 11° edición, 1985.

– Martín Barbero, Jesús, "Modernidad, posmodernidad, modernidades. Discurso sobre la crisis y la diferencia", en: *Disenso*, N° 1, Tübingen (1995) 51–62.

– Tarcus, Horacio, "¿Qué peronismo tras el ocaso del populismo?", en: *Utopías del Sur*, Año II, Nº 3, primavera de 1989, 7–10.

El desierto en la obra de Sarmiento

María Belén Ciancio

1. La categoría de desierto

Cuando Sarmiento se refiere en el *Facundo* al "mal" que aqueja a la República Argentina afirma que es *la estensión* (sic)*: el desierto la rodea por todas partes y se le insinúa en las entrañas*. La imagen del desierto es frecuente en la literatura de la época, José Hernández y Esteban Echeverría también ubican sus obras en este *locus*. Podría decirse que aparece como un tópico de la época. En el texto mencionado de Sarmiento se muestra vinculado a impresiones de peligro, inseguridad, espacio vacío, soledad, límite, pero también poesía:

> ¿Qué impresiones ha de dejar en el habitante de la República Argentina el simple acto de clavar los ojos en el horizonte y ver [...] y no ver nada? Porque cuanto más hunde los ojos en aquel horizonte incierto, vaporoso, indefinido, más se le aleja, más lo fascina, lo confunde y lo sume en la contemplación y la duda. ¿Dónde termina aquel mundo que quiere en vano penetrar?. No lo sabe! ¿Qué hay más allá de lo que ve? La soledad, el peligro, el salvaje, la muerte. He aquí ya la poesía (Sarmiento, D. F., 1962, 46).

Este desierto que aparece en los primeros capítulos de *Facundo* como un "teatro" del drama que el autor se dispone a narrar, es también mencionado como un límite impreciso de

la República. La imagen del campo argentino, que Sarmiento pinta con lo que él llama una "tintura asiática", en donde el autor compara a las montoneras con "hordas beduinas" y a la tarea civilizadora con la colonización del Norte de África, se contrapone a la imagen de Buenos Aires, ciudad que:

> ... fuera ya la Babilonia Americana si el espíritu de la Pampa no hubiese soplado sobre ella, i si no ahogase en las fuentes el tributo de riqueza que los ríos i las provincias tienen que llevarla siempre (*Ibídem*, 28).

Entre otros aspectos podría señalarse una de las características de las categorías de civilización y de barbarie que aparecen a lo largo de toda su obra: la diferencia ciudad–campo como espacios de sociabilidad distintos. La dispersión de los asentamientos, el nomadismo, la soledad, la distancia, provocan en el campo la "desaparición de la sociedad", donde han quedado el feudalismo y el atraso en comparación con la ciudad ilustrada. Esta descripción eludiría, retomando el análisis de Arturo Roig, los modos de organización de las comunidades indígenas. (Cfr. Roig, A., 1985).

En los últimos capítulos de *Facundo* Sarmiento dedica varias páginas a Rosas y a las distintas formas de gobierno, mencionando las expediciones al Sur. Se trata del tema de "asegurar" y "ensanchar" los límites de la provincia de Buenos Aires primero, y luego los de la República. El nombre que el Restaurador se da a sí mismo, entonces, es de *Héroe del desierto*. Dice al respecto el autor de Facundo:

> ... ¿qué cosa más bella que asegurar la frontera de la República hacia el Sud, escojiendo un gran río por límite con los indios, i resguardándola con una cadena de fuertes? (Sarmiento, D. F., 1962, 211).

Estas palabras muestran un tratamiento del espacio distinto al que abre la obra: ya no se trata del bosquejo del "teatro de los acontecimientos", ni de la poética del espacio, ni de su influencia en el carácter y la palabra de quien lo habita, sino de un "aseguramiento" por medio del trazado de límites. Se trata

entonces de pensar los límites de la República, proponiendo una frontera que se materializa en la construcción de fuertes. En una nota al pie de página Sarmiento critica a Rosas y los resultados de su campaña:

> Por un sistema de política inexplicable, Rosas prohíbe a los gobiernos de frontera emprender expedición alguna contra los indios, dejando que invadan periódicamente el pais i asolen mas de doscientas leguas de frontera. Esto es lo que Rosas no hizo como debió hacerlo en la tan decantada expedición al Sur, cuyos resultados fueron efímeros, dejando subsistente el mal, que ha tomado después mayor agravación que antes. (Sarmiento, D. F., 1915, p.210).

Si la designación de "mal" que aqueja a la República corresponde en los primeros capítulos a la extensión y si el "remedio" para el mismo era el desarrollo del transporte, la industrialización, la construcción de ciudades, la agricultura, etc., hacia el final de la obra el "mal" es atribuido al "salvaje". Una cierta resonancia aparece en la palabra "malón". Un ineludible proceso de transvaloración se ha producido desde el momento en que el indígena es considerado extranjero e invasor en su propia tierra, y así excluido del proyecto de nación.

En *Conflicto y armonías de la razas en América*, texto influido por las ideas racistas de Herbert Spencer, vuelve a aparecer la categoría de desierto cuando Sarmiento se refiere a la creación del Virreinato de la Plata. Menciona allí como "tierras desiertas": "*el Chaco del Norte, la Patagonia, Tierra del fuego e Islas del Sur*". Esta clasificación no respondería a una noción estrictamente geográfica de "desierto" (si consideramos la definición del diccionario Espasa Calpe: "territorio generalmente llano que a consecuencia de la falta de agua carece de vegetación"), lo cual salta a la vista con la inclusión del Chaco en la enumeración; sino más bien apuntaría a un aspecto demográfico como sinónimo de despoblado. Ahora bien, si consideramos la presencia de las culturas indígenas en el Sur y el Norte del país: ¿se producía con tal denominación una "desertización",

la construcción de una categoría que justificaría el atropello de las culturas indígenas? Es probable que existieran entonces zonas desérticas en la Argentina, pero el término adquiere cierta desmesura que se traslada al discurso oficial de la generación del '80. Hay un texto que continúa y desarrolla el proyecto de "avance" sobre los territorios que ya aparece esbozado hacia el final de *Facundo*. En el capítulo séptimo de *Argirópolis, O la capital de Los Estados Confederados del Río de la Plata*, titulado: "Del poder nacional", Sarmiento vuelve a plantear un sistema de fortificaciones. El proyecto consistía en erigir, desde Bahía Blanca hasta la cordillera de Los Andes, un fuerte cada diez leguas que serviría de núcleo a una ciudad. Tal sistema de construcción serviría de "*límite final a la República por el Sud*" y suponía además el asentamiento de "colonos militares" que tendrían a su cargo la tarea de diezmar a los indígenas. El mismo proyecto contaba para el Norte del país en un territorio en que: *La circunstancia de ser habitado por los indios muestra que la población cristiana puede medrar allí*. (Cfr. Ramos, J., 1989). En el texto mencionado aparece por un lado la connotación ideológica de la imagen de "desierto" en cuanto "despoblado". Sarmiento mismo menciona que el territorio está habitado, y por otro lado la cuestión de una "colonización militar" que muchas veces no está asociada al discurso sarmientino ya que en la mayoría de sus obras el autor habla de "colonización agrícola". En ese proyecto se contaba con la creación de una institución: El "Departamento de Topografía", el cual estaría encargado de los trabajos de reconocimiento, mensuración, y "enajenación de las tierras baldías" para que los inmigrantes las cultiven.

Con lo expuesto anteriormente podría preguntarse si la noción de "desierto", más que responder a una descripción geográfica o demográfica, en realidad operó como una categoría programática, con connotaciones socioculturales y políticas, para designar todo aquello que se encontraba "fuera" de lo que se consideraba "espacio civilizado"; ordenando no sólo las demarcaciones y fronteras de los territorios, sino inscribiendo sus

diversas connotaciones sobre las culturas que habitaban en él.

Según Diana Sorensen, en *El Facundo y la construcción de la cultura argentina*, cuando Sarmiento comienza el capítulo primero, "Aspecto físico de la república argentina. Caracteres, hábitos e ideas que enjendra", con una descripción de las llanuras y la Pampa, está recurriendo a un texto de Humboldt: *Sobre estepas y desiertos*. Sarmiento no conoce, según Sorensen, los territorios que describe. El *locus* más bárbaro de su obra, aquel desierto que rodea a las ciudades, está construido a partir de la literatura de viajes, de exploradores, en boga en esa época. El sistema de comparación que varios autores denominan *orientalismo* (Cfr. Sorensen, D., 1998) y que aparece en *Facundo*, funciona desde ciertos paradigmas interpretativos como formas de representación del Oriente generalmente asociadas al proyecto napoleónico de dominación de Egipto. Ese modelo, según Sorensen, *descansa sobre taxonomías descriptivas, registros de territorios, estadísticas, descripción de paisajes y otras formas discursivas que domesticaron el planeta y lo hicieron reconocible.*

2. La conquista del "desierto"

Quizá el desierto sea en la literatura y en la poesía una metáfora de la soledad y el abandono. Es también una imagen frecuente en la literatura religiosa. Y después de tantas vueltas del mundo, de tantas exploraciones, colonizaciones, inmigraciones, turismo aventura: vuelve a aparecer durante el siglo veinte. Es el lugar donde Saint Exupery encuentra al Principito, es uno de los laberintos de Borges en *Los dos reyes y los dos laberintos*, es donde transcurre *Aballay* de Mario di Benedetto.

En el comienzo de *Facundo* es el lugar de la palabra poética del cantor, y el escenario del drama. En el discurso decimonónico oficial funcionó como una categoría con una fuerte carga ideológica que designaba "espacios vacíos", que era necesario

anexar al territorio de la República. Los puntos extremos de la Argentina, tomando como referencia central a Buenos Aires, eran considerados "desierto", "territorio baldío", y su aspecto ideológico se mostraría en el hecho de que tanto en la obra de Sarmiento como en la del general Roca existía una conciencia de que estos espacios no estaban despoblados ni eran infértiles.

La idea de desierto entonces se extiende tanto que pareciera denominar a todo el país. La Argentina estaría rodeada de un gran Sahara (El título de la introducción del libro de Halperin Dongui que estudia este período es precisamente: *Una Nación para el desierto*). Esta denominación (que es correlativa en la cartografía de la época a la de "tierras vírgenes", "espacios vacíos", "territorios baldíos" y que sirvió para designar desde la Patagonia hasta el Sudán) se trasladará a la generación de 1880 y será la que titule la expedición del general Julio Argentino Roca como la "campaña al desierto". Tal proyecto, según lo ha señalado David Viñas, podría enmarcarse dentro de una etapa superior de la conquista española. Sin embargo, durante el período roquista la visión de la Patagonia ya no coincide con la versión, a veces denominada mítica, de las crónicas de Pigafetta, ni con los relatos que se tejieron durante la época colonial, y que evocaban la "edad de oro" como los de Trapalanda o la "Ciudad encantada de los Césares". Estos relatos se contraponen a la visión que se despliega a lo largo de la obra de Sarmiento donde aparece la categoría de "desierto" y la de "extensión" como un "mal". Donde se han desmitificado en un sentido, para mitificarlas en otro, las condiciones de un territorio que había que "colonizar" a partir de la agricultura y con el apoyo de las fuerzas militares. Durante el roquismo funcionará la misma designación con el mismo encubrimiento desde la propaganda oficial, puesto que se enumeraba entre las ventajas de la expedición al "desierto":

> ... aislar a los habitantes de las Pampas y adquirir territorios fertilísimos, aptos para toda clase de cultivos y cubiertos de pastos, aguas y bosques abundantes (Roca, J. A., en: Zeballos, E., 1960, 65).

Dentro del proyecto de reforma agraria que Sarmiento planteó en muchas de sus obras, influido en una primera etapa por las ideas de Charles Fourier (Cfr. Pisano, 1980), se proponía la parcelación de los latifundios, el avance sobre los territorios con la idea de colonizar a partir del cultivo de la tierra en lugar de la continuación del modelo de explotación del pastoreo y las grandes haciendas. Pero ese proyecto estaba atravesado por presupuestos étnicos que marginaban a los nativos, cuando no proponían la violencia, a partir de una "colonización militar". El proceso de transformación hacia el capitalismo que irá imponiéndose en la Argentina a fines del siglo XIX se verá sin embargo completamente realizado a partir del positivismo que encuentra en la generación de 1880 a sus representantes en el gobierno, y uno de los hechos que sirvieron a la campaña proselitista del general Roca fue precisamente la "campaña al desierto" mientras se desempeñaba en su cargo militar. La estrategia de Alsina siendo ministro de Avellaneda fue más bien de defensa ante los "malones". Propuso un alambrado que uniera los fortines, luego un terraplén y finalmente se decidió por excavar una zanja con un muro interno de césped que se extendía desde Italó, al sur de Córdoba, hasta Bahía Blanca (el entonces ministro de guerra dijo haberse inspirado en la Muralla China). Roca, por su parte, consideró insuficiente este tipo de políticas y acometió con una estrategia de ataque agregando al sistema de fortificaciones y el telégrafo, la utilización del rifle Remington.

Si, como lo ha señalado David Viñas, la Campaña al Desierto, el discurso del roquismo y la literatura oficial de frontera de la época (Estanislao Zeballos, Álvaro Barros, Manuel Olascoaga, Nicasio Oroño, entre otros) funcionan como el epílogo de la conquista española, el periodismo que apoyó la candidatura de Roca no dudó en recuperar de manera apologética la figura de los adelantados, como Pedro de Mendoza. Es decir que se estableció un parentesco entre el conquistador victoriano del s. XIX con el clásico conquistador renacentista. ¿Se realizó de ese modo una recuperación del pasado que ponía de su lado a la conquista española refinándola con los ideales de

orden y progreso y de "supervivencia del más apto", propios del positivismo? Es el momento en que se asume la importancia estratégica y comercial de la Patagonia, difícilmente la "extensión" podía ser considerada un "mal". Ya no se trataba, como durante el período colonial, de la extracción del oro, sino de la toma de posesión de la tierra, y para justificar el avance de determinados intereses se englobó todo un territorio en la categoría de "desierto" y se cometió un genocidio contra sus habitantes.

Una de las tesis de *Facundo* es la de la influencia del "medio físico" en el carácter (en el lenguaje, en el modo de organización social, etc., del hombre que lo habita). A lo largo de este trabajo hemos visto cómo la cuestión de la espacialidad en la obra de Sarmiento refiere desde un primer momento a la imagen del "desierto". Este *locus,* tal como aparece para designar gran parte del territorio, fue extrapolado de la literatura europea. La descripción del espacio fue revelando a su vez los conflictos sociales que el autor de *Facundo* consideraba apremiantes para la organización de la Nación. Los diferentes modos de organización social en la ciudad y en el campo es uno de los ejes del libro que remite a su vez a la polaridad fundamental: civilización–barbarie. Estas categorías que impusieron, desde el origen, una división, una antítesis en el modo en que la cultura argentina y los argentinos se piensan, influyeron en la configuración del espacio y los territorios nacionales. Si al comienzo de este texto Sarmiento describió con errores, extrapolaciones, etc., un espacio y su influencia en el carácter argentino, esbozando al mismo tiempo un mapa de los distintos lenguajes que se entrecruzan en los límites del espacio "civilizado" y el espacio "bárbaro", hacia el final de la obra aparece ya un programa de ensanchamiento de fronteras. En este sentido, entonces, la descripción del espacio empieza ya a adquirir connotaciones programáticas que se irán afianzando a lo largo de su obra. Aquí hemos analizado el programa establecido en *Argirópolis* como una continuación de esta primera propuesta que aparece en *Facundo*.

En relación a la categoría de "desierto" tal como la usa Sarmiento podrían señalarse algunas conclusiones parciales:

- no respondía simplemente a una descripción geográfica.
- en relación a su connotación demográfica se usó para designar territorios que sí estaban habitados (aspecto ideológico del término que se extendió desmesuradamente)
- durante el siglo XIX funcionó no sólo como un *locus* literario o como una metáfora de la soledad y el abandono, sino titulando uno de los programas oficiales (la Conquista al Desierto).
- como categoría fue inventada.

Por otro lado, el proyecto de la reforma agraria, modelo de colonización y de progreso, se da paralelamente al proyecto de avance de las fronteras, en donde funciona la categoría analizada. En relación al tema de la delimitación del espacio de la Nación influyó también una determinada categorización racial, que se sistematiza en *Conflicto...* acerca de quiénes eran los habitantes ideales del suelo argentino. Hemos visto cómo, en una idealización, el inmigrante de origen europeo es considerado el colonizador del nuevo espacio que se ha conquistado.

La generación del '80 fue la que estableció las simientes del estado liberal, apoyándose entre otros en el discurso de Sarmiento. En relación al tema del espacio, fue entonces cuando se terminó de concretar el proyecto de anexión de territorios y demarcación de fronteras. A partir del positivismo y del desarrollo de las ciencias aplicadas el espacio se vuelve *objeto de conocimiento*. En las obras de Estanislao Zeballos, por ejemplo, se desmitifican las nociones vagas de la Pampa, y adquieren preponderancia la cartografía, la topografía, la geografía, etc.; se dan a conocer los distintos climas, pasturas, accidentes geológicos de toda una región que ya no era inconmensurable. Se produce entonces una resignificación del binomio "civilización–barbarie". Si para Sarmiento "barbarie" aludía al pasado colonial hispánico, al gaucho, a los modos de vida en el campo,

y finalmente al indígena, en el discurso de Zeballos la figura del gaucho es revalorada a partir de la imagen del "soldado de frontera". La designación de "bárbaro" en el autor de *La Conquista de las quince mil leguas* queda delimitada al indígena, de ahí que Zeballos en relación a la historia de la conquista del desierto termina homologando a Sarmiento con quien fuera su peor enemigo, Rosas.

Al paradigma cientificista que funciona en Zeballos, también influido por la obra de Alexander Von Humbolt, se añade el modelo de la conquista norteamericana del Far West, y la existencia de determinados intereses económicos que apoyaron la campaña al desierto. Si en la obra de Sarmiento aparecen confundidas las regiones y sus particularidades, en el texto *Viaje al país de lo araucanos* es notable el interés por delimitar y dejar asentadas las distintas posibilidades de explotación de cada territorio. Considerando el discurso de Zeballos en relación al tema de la nacionalidad, podríamos señalar que ésta se afianzó a partir de pensar otro enemigo, el indígena, y tratar el asunto como una guerra. En este sentido, la obra de Roca se inscribe en la misma idea de nacionalidad. Si durante las guerras de independencia la nacionalidad comienza a pensarse en relación opuesta a los realistas españoles, durante el roquismo la figura del adelantado y el conquistador es recuperada en relación al proyecto de conquista del desierto.

Con lo expuesto intentamos destacar el aspecto construido y social de la noción de desierto, y cómo la designación de "espacios vacíos" responde más bien a la de "espacios vaciados". La operatividad de la categoría de "desierto" durante el período roquista supone además un cambio de orientación con respecto al proyecto que Sarmiento había esgrimido. Éste proponía resolver a partir de la reforma agraria y la educación el problema de la dicotomía ciudad–campo, transformando lo que se consideraba "un mal" en la posibilidad de un mayor desarrollo de la riqueza a partir del modelo agroexportador que se instaló finalmente con el positivismo.

Si se consideran las cosmogonías mapuches y tehuelches se

pone en evidencia que aquel espacio que se consideraba una nada, un vacío, una extensión sin límites, un desierto, estaba en realidad ordenado, significado, finalmente: habitado.

Bibliografía

– Biagini, Hugo. *Cómo fue la generación del '80*, Col. Esquemas Históricos. Buenos Aires, Plus Ultra, 1980.

– Halperin Donghi, Tulio. *Proyecto y construcción de una Nación (1846–1880)*, Buenos Aires, Ariel Historia, 1995.

– Hosne, Roberto. *Barridos por el viento. Historias de la Patagonia desconocida*, Buenos Aires, Planeta, 1997.

– Navarro Floria, Pedro. "Domingo Faustino Sarmiento en el debate argentino chileno sobre los pueblos indígenas del sur (1841–1856)". En: *Revista De Estudios Trasandinos*, Nº 4. Santiago, 2000.

– Pisano, Natalio. *La política agraria de Sarmiento. La lucha contra el latifundio*, Buenos Aires, Editorial De Palma, 1980.

– Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

– Roig, Arturo Andrés. "El Facundo como anticipo de una teoría del discurso y de una semiótica". Buenos Aires, Ponencia presentada ante el Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe, Solar, 1985.

– Sarmiento, Domingo Faustino. *Argirópolis o la capital de los Estados Unidos del Río de la Plata*, Buenos Aires, Claridad.

– Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonías de las razas en América*, Pról. José Ingenieros. Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915.

– Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo. Civilización y barbarie*. Prólogo y notas Alberto Palcos. Buenos Aires, Ed. Culturales Argentinas, Ministerio de Educación y Justicia. Dirección General de Cultura, 1962.

– Sorensen, Diana. *El Facundo y la construcción de la cultura argentina*. Tesis de ensayo. Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 1998.

– Viñas, David. *Indios, ejércitos y fronteras*. Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 1982.

– Zeballos, Estanislao. *La conquista de las quince mil leguas*. Col. El Pasado Argentino. Buenos Aires, Hachette, 1960.
– Zeballos, Estanislao. *Viaje al país de los araucanos*. Col. El Pasado Argentino. Buenos Aires, Hachette, 1960.

Bohemia y anarquismo en Alberto Ghiraldo

Marcos Olalla

El modernismo hispanoamericano significó para América Latina la definitiva consolidación de la pretensión de otorgarle autonomía al quehacer literario. No resulta extraña la relevancia que, para el ingreso de la literatura en esta fase moderna, adquirió la primera década del siglo XX, sobre todo para la literatura rioplatense, aunque tal ingreso tuvo un carácter ciertamente contradictorio. Hugo Achugar señala esta contradicción respecto de la literatura uruguaya como "superposición" del modernismo con el proceso de modernización. (Cfr. Achugar, H., 1985).

Dicha década se caracteriza en el campo de la literatura por la condición bohemia de quienes encarnaron aquel propósito modernizador. Bohemios que desarrollaron, no obstante, una percepción alternativa del proceso modernizador dominante en América Latina.

Dandismo y bohemia

Para el crítico uruguayo Fernando Aínsa, la señalada autonomización supuso en los escritores del 900 una pertinaz voluntad de diferenciación, en cuyo horizonte se constituirían conductas más o menos típicas. Así es como aflorarían los modelos del dandi y el bohemio. (Cfr. Aínsa, F., 1998).

En ambos casos se trata de una práctica que consuma su

virtual disidencia con respecto a las direcciones del proceso modernizador en América Latina, y que se encarna en un rechazo de los valores burgueses, desde el cual asoman las excentricidades presentes en tales modelos. "Ambos (dandi y bohemio) comparten una misma vocación de originalidad, independencia, reivindicada con orgullo, un culto del genio individual y el rechazo de valores y costumbres burguesas". (*Ibídem*, 28).

Si en los dos se cristaliza la provocación a todo lo que huela a costumbres burguesas, en el dandi dicha provocación es asumida con altanero orgullo en histérica impostación, en cuyo gesto no oculta, sin embargo, su origen de clase. El bohemio, por el contrario se muestra renuente a rendir pleitesía a las instituciones consagradas de la cultura, y, como bien señala Aínsa, se inclina a adoptar ideales sociales y políticos radicales como el anarquismo y el socialismo.

El uruguayo cita el texto fundador de Baudelaire, *Le dandy*, para caracterizar a éste como: "un rico ocioso que gasta sus recursos en cultivar el gusto de la belleza exterior" (*Ibídem*, 29). En fin, hay una vocación aristocratizante en el dandismo que se manifiesta en sus textos muchas veces de carácter panfletario, y en los cuales se evoca, con frecuencia, la imprescindible superioridad del arte por sobre el resto de las producciones culturales. Desde valoraciones políticas insultantes hasta un exótico erotismo constituyen rasgos típicos del dandismo. La provocación que promueve el dandismo aparece vinculada a cierto aislacionismo, cuyo carácter aristocratizante puede verse en el signo mismo de la evasión, la famosa "Torre de los panoramas" del escritor uruguayo Julio Herrera y Reissig donde, y previsiblemente, estaba "prohibida la entrada a los uruguayos".

Al contrario de este culto de la versión aristocrática de la belleza, expresada en una vestimenta al mismo tiempo diferente y elegante en el dandismo, el bohemio cultiva cierta "idealización de la miseria". Dicha idealización es, sin embargo, fruto ya no solamente del entusiasmo diferenciador, sino también de un "disconformismo ético y estético" (*Ibídem*, 35), que da cuenta de cierta preocupación social, a juicio del crítico literario, incipiente.

La dirección predominante de la preocupación social de los escritores bohemios del 900 se cristalizaría en el anarquismo, constituyendo así una prefiguración del intelectual comprometido.

En la misma línea se encuentra el historiador de las ideas Hugo Biagini (Cfr. Biagini, H., 1998). Para él los jóvenes modernistas de 1900 dan cuenta de la crisis del orden burgués y su expresión ideológica más orgánica, el positivismo, asumiendo un discurso iconoclasta, pero al mismo tiempo contestatario. Sostiene Biagini:

> Soñaban con un hombre y un mundo nuevos, con una nacionalidad ampliada que fuese el testimonio de un estado de conciencia superior al de los instintos territoriales, donde se revalorizara el papel de la belleza, lo único y extraño. De allí que hayan sido despreciados por considerárselos apátridas y descastados, neuróticos y bohemios (*Ibídem*, 16).

Para el historiador, los ideales cosmopolitas y libertarios aquí señalados deben articularse a una crítica del capitalismo que haría aparecer a la bohemia como orgánica al proletariado; y consumando con ello, lo que a juicio de Biagini sería la ideología más contestataria de aquellos escritores: el juvenilismo.

La bohemia, a diferencia del dandismo, se encuentra ligada a tradiciones ideológicas y políticas libertarias como son el anarquismo o el juvenilismo. En efecto, el desarrollo de la bohemia literaria se inserta en un proceso de cambio en la producción cultural en el que habría de encontrar especial significado la figura del intelectual crítico. (Aínsa, F., 1998, 38). En esta dirección recuerda Ainsa, como también lo hace Biagini, el destacado lugar que adquiere el manifiesto de Zola sobre el caso Dreyfus, al que los bohemios escritores rioplatenses adherirían con entusiasmo. Más allá del individualismo promotor de excentricidades, la bohemia modernista se reconocía como una posición significativa en el interior del escenario preparado por los múltiples procesos de cambio ligados a la modernización latinoamericana. Sin duda coexisten aspectos contradictorios en la producción de esta prolífica generación de escritores de

principios del siglo XX, no obstante lo cual, desarrollaron una verdadera percepción alternativa al modo hegemónico de modernización burguesa. El carácter con frecuencia minimalista de los temas que aborda la bohemia, no justifica a la crítica maximalista de izquierda ni la necia indiferencia de la crítica académica. Constituye una injusticia olvidar el compromiso político de los bohemios, del que, por cierto, da cuenta su propio reconocimiento como movimiento libertario.

Idas y Vueltas de un modernista

En éste escenario se desarrolló la obra de un joven escritor argentino ligado para entonces a la bohemia anarquista. Hablamos de Alberto Ghiraldo (1875–1946).

En Ghiraldo se encarnan con fuerza las contradicciones entre el ya citado carácter diferenciador y las pretensiones libertarias presentes en su obra. Son estas mismas contradicciones las que constituyen el eje de la crítica de David Viñas sobre la literatura argentina de izquierda hacia 1900. (Cfr. Viñas, D., 1995)

Por lo pronto, señala Viñas la fuerte especialización de Ghiraldo y los anarquistas de América Latina en la representación de los espacios urbanos, sedes del proceso modernizador frente al cual habrán de posicionarse. En tal contexto Ghiraldo, sorprendido por los rasgos progresistas aunque conflictivos de París o Barcelona, o en alusión a la repulsa que le causa la ciudad de Chicago, sitio donde fuesen inmolados los héroes anarquistas, canta sus himnos. La cercanía del autor con tal género es vista por Viñas como un gesto grandilocuente común a los jóvenes radicalizados del 900. Dicho gesto, sin embargo, incluye también la recuperación de aquellos espacios urbanos marginales desahuciados, incluso, por cualquier moderno y tenaz higienista. Hay una tensión en Ghiraldo entre algunas claves cosmopolitas y la reivindicación de particularidades locales no previstas en el proceso modernizador predominante. Proceso éste que es concebido, por tal motivo, como agente disciplinador, y al cual Ghiraldo y

los anarquistas caracterizarían en función de sus cárceles. Detrás del carácter disciplinario del orden burgués se alza como símbolo, para el escritor argentino, el frac, agente tiránico de la represión regularmente sufrida por los anarquistas e instigada por una decadente oligarquía. (Cfr. Ghiraldo, A., 1905).

Aun así, Viñas considera que permanecen rastros en Ghiraldo de un cierto "dandismo de izquierda" que, a juicio del crítico, generaría discrepancias con los militantes de base del anarquismo. En efecto, son conocidos los planteos ciertamente críticos de la Federación Obrera acerca del papel de los intelectuales que, al igual que Ghiraldo, participaban en sus congresos. (Díaz, H., 1991, 43–45). Es justamente el carácter retórico del liderazgo político lo que investirá a estas voces anarquistas de cierto ademán profético, del que hacen uso también otros sectores políticos. Participan de este gesto "semidioses libertarios" y sus antípodas, los "adalides bíblicos". (Viñas, D., 1995, 206). Ghiraldo compartió la soledad de la palabra profética cuando se trató del cuestionamiento de la infame "Ley de residencia".

De este modo fue tornándose grandilocuente el lenguaje de los libertarios así como también el de los retardatarios, en cuyo énfasis formalista se encuentra el espacio donde se sintetizan, para Viñas, el modernismo y los ideales políticos radicales. El talante heráldico y oracular de autores como Alberto Ghiraldo, Leopoldo Lugones o Belisario Roldán se cristaliza en diversas direcciones ideológicas, permitiendo, de tal manera, matizar, según el crítico y escritor porteño, las representaciones de las versiones más duras de "la ciudad maniquea". (*Ibídem*, 209).

Tales matices pueden hallarse en la relación de Ghiraldo con el modernismo. Le permite esta impronta al escritor anarquista dar cuenta de cierta fluidez en la relación literatura y política, en la que el predominio de la primera sobre la segunda garantiza la pervivencia de dicha relación. Así es como la condición formalmente revolucionaria de los manifiestos modernistas se tiñen de virtual anarquismo, aunque trasuntando en algunos de sus gestos su pertenencia a una miserabilista aristocracia, a un profético quijotismo. Sostiene Viñas en este sentido:

> ... la mayoría de las publicaciones rubendarianas del 1900, al declararse insistentemente revolucionarias, se impregnan con los ademanes literarios y al mismo tiempo, inciden en cantidad de procedimientos de la poética declaradamente anárquica (*Ibídem*, 211).

La crisis del orden burgués y la profesionalización de la literatura hicieron posible el surgimiento de la bohemia porteña del 900, cuya heterogeneidad política da cuenta de un espacio en el que los significantes debían ser ideológicamente resignificados en explícita confrontación argumental. Lucha retórica de la cual, profetas y corifeos de la coetánea intelectualidad se harían cargo. Por su parte, es el carácter "extremo" de sus prácticas lo que caracterizó a la bohemia libertaria, lo cual incluye la recuperación de los suburbios, la puesta en cuestión de los cánones culturales, religiosos y sexuales, así como también la atribución de nuevos significados para los discursos libertarios en los que pervive el utopismo. No cabe, no obstante, renunciar a las evidentes contradicciones del discurso bohemio.

> ... los anarquistas (y sobre todo los bohemios libertarios) terminan por admitir las abstracciones en la mayoría de sus planteos. En este aspecto Ghiraldo irá apareciendo como un precursor incómodo pero resignado, sobre todo en lo que se refiere al peculiar integrismo ácrata y a las posiciones que operaban con absolutos. Su rigidez, e incluso su petulancia pedagógica, así como el elitismo personal en el que incurrían en medio de las tensiones entre la excepcionalidad aristocratizante que se acordaban y el populismo paternalista con el que trataban a las masas proletarias provocaba un interrogante [...] (*Ibídem*, 219).

La pregunta que Viñas deja aquí planteada constituye la trama de una conflictiva relación entre el cultivo literario de la autonomía, en este campo comprendida como diferencia, y la militancia radical de muchos de los escritores bohemios como Ghiraldo, que pretendieron superar dicha tensión propugnando una "literatura de ideas".

Una Literatura de Ideas

A comienzos del siglo XX Alberto Ghiraldo exigía, para la creación literaria, el deber de consumar la expresión formalmente bella de las ideas socialmente más relevantes. En un artículo aparecido varias veces en la primera década de dicho siglo, reclamaba como credo estético "el drama por la idea". (Ghiraldo, A., 1991, 111). Exigencia que, en común con otros modernistas de izquierda, debía comenzar por señalar cuáles eran tales ideas, al compás de las cuales avanzaba el nuevo siglo. Se trataba por tanto de las *Ideas Nuevas* (Conferencia dada el 16 de diciembre de 1900, publicada en el periódico *El Sol*, N° 93, recogida en Díaz, H., 1991, 101–108). El discurso en el que las señaladas ideas son desarrolladas por Ghiraldo posee como eje una dicotomía básica que recoge un tenor virtualmente positivista: se trata de una lucha por establecer definitivamente ideales libertarios que, al mismo tiempo, constituyen "convicciones científicas" frente al hegemónico mercantilismo que corroe a la sociedad de la "estruendosa Cosmópolis". Ciudad que condena al aislamiento a los bohemios libertarios, y que los caracteriza como "sentimentales" o también "enfermos".

No deja de asombrar a Ghiraldo el hecho de que los conflictos aparejados por las injusticias promovidas por el desarrollo del capitalismo resulten regularmente soterrados. Aquí se halla la barbarie para el intelectual anarquista. La barbarie no es lo otro del desarrollo, sino el reverso de su dirección capitalista. Es el resultado de la injusticia. Afirma el escritor:

> ¡Ah, bárbaros! Si lo que debiera extrañaros es que no estalle una bomba en cada esquina, que no irrumpa un motín en cada plaza, que al conjuro de una palabra [...] ese rebaño que hoy se arremolina manso y mohíno, fatigado de injusticias y de abusos no despierte, convertido en feroz conjunto de hienas y de lobos a matar al que debiendo ser su hermano es su opresor y su verdugo (*Ibídem*, 102).

Este singular alegato explicita los habituales recursos del discurso revolucionario de la bohemia anarquista. Si el despertar ha de realizarse, aun con la violencia aquí prescripta, es porque la palabra profética del escritor, transida de fuerte moralismo, se constituye en verdadero "conjuro". La condición oracular de tal discurso es al mismo tiempo signo de cierta incomprensión respecto de tan vanguardista pretensión de parte del escritor y de su eventual aislamiento. Aun así es capaz de señalar la hora de una revuelta esperada, pero no por ello dejando su tono prematuramente nostálgico, y en solitario ruego reclama:

> Disculpadme. Estas palabras son el desahogo de un alma de luchador que en medio del combate, acosado sin tregua, alza la frente y redoblando el ímpetu formula al enemigo el más terrible de sus retos (*Ibídem*, 102).

Como vemos, y en la línea de lo que señalara David Viñas, la solitaria lucha del bohemio libertario es regularmente conjurada por el fragor retórico de la palabra grandilocuente.

La praxis bohemia, al parecer condenada a una imposible organicidad, tiene a juicio de Ghiraldo su razón en el predominio de los valores burgueses, contra cuya barrera la lucha libertaria hará posible la identidad de lo bueno y lo bello. El Estado es, en este contexto, la herramienta principal de dicho predominio y, en relación con ello, la práctica electoral constituye "una de tantas comedias necesarias" (*Ibídem*, 106). Alberto Ghiraldo retoma el motivo marxiano para señalar el carácter prioritariamente económico de la lucha anarquista, de la cual no es dable esperar transiciones parlamentarias hacia el socialismo, sino la destrucción definitiva de los sistemas políticos, epígonos del poder burgués. La lucha así propuesta requiere de un sujeto promovido, como quería Biagini para los libertarios de esta generación, en clave juvenilista, pero también, como denunciaba Viñas, en ademán intelectualista:

> Sed vosotros, jóvenes luchadores, exentos de prejuicios y de cobardías, los llamados a iniciar en América la verdadera y pura propaganda de las ideas nuevas. La tarea es penosa,

> ardua, llena de inconvenientes; pero hermosa, bella, noble y fecunda. Para realizar el grande ideal es necesario llevar al convencimiento de su fuerza a todos los asalariados, a todos los explotados, a todos los que sufren en los talleres y en los campos [...]
> Una vez que el convencimiento llegue, la revolución es un hecho (*Ibídem*, 108).

La literatura es para Ghiraldo una forma del arte a través de la cual el señalado convencimiento se expresa como discurso utópico. El arte, para el escritor, asume, por tanto, la figura del "redentor", cuyo objeto son los sueños de libertad de los oprimidos. Por eso es al mismo tiempo el movilizador de la pasión rebelde. El poeta consuma su radicalizada bohemia en su papel de encarnación de tales ideales. "Hay que hacerse hombre para saber hablar a los hombres". (*Ibídem*, 112). Dicha pretensión decanta en Ghiraldo de tal modo que lo hace detener en la muy prolífica discusión acerca del fin del arte, respecto de la cual y bajo la autoridad de Tolstoy, Taine, Nietzsche o Maëterlink, señala, contra toda épica lejana, la necesidad de que la literatura exprese las pasiones aquende las cuales se nutre el drama de la sociedad local, aunque con un talante universalista. Efectivamente, el sufrimiento del obrero portuario argentino es la cabal manifestación del dolor del campesino ruso, de los mártires de Chicago, de quienes, como Dreyfus, son, por causas políticas y raciales, presidiarios en la Isla del Diablo. Estas luchas engendran nuevos héroes cuya gesta es el desarrollo, siempre con lenguaje definitivo, de la "epopeya de la idea nueva". En efecto, es el arte un movilizador del agente de tales luchas, del pueblo, y respecto del cual el escritor no hace más que reconocer su lejanía promoviendo su contrario:

> Si hemos de ser, si somos artistas y hombres, es perentoria nuestra marcha hacia el pueblo. Vamos a él, a confundirnos con su grandeza que es la de todos, a templarnos en su dolor que es el nuestro... (*Ibídem*, 115).

Ha visto bien Nicolás Casullo que los intelectuales críticos de

los procesos culturales del capitalismo conservan como eje de dicha crítica la regular tematización de la idea de modernización. Según el ensayista argentino permanece en estas tematizaciones, como horizonte, un virtual relato mítico, cuyo objeto es cierta modalidad fenecida de lo burgués. (Cfr. Casullo, N., 1998).

Casullo ha descrito concienzudamente el perfil del crítico de la modernización desde el campo de la cultura como "sujeto extraviado" en el escenario de un proceso que incluye todos los campos, pero cuya variable articuladora es la modernización económica. Este desfasaje constituye la razón del extravío y promueve una percepción dramática de la historia, cuyos narradores son al mismo tiempo agentes de una tragicidad de tono heroico. Afirma Casullo que en:

> La experiencia de "testimoniar" desde la razón objetivante el arribo de una *novissima vita* [...] subyace la necesidad previa de una escena doliente, irrumpida, homicida, de un haz de imágenes, de trasfondo estético–ético, también abordadora de ese nuevo mundo, para poder entonces pronunciar a este último en términos de verdad objetiva (*Ibídem*, 71).

El tono trágico de la bohemia ghiraldiana y el de toda una generación de escritores argentinos que encarnarían en sí mismos la dramaticidad que proyectaban sobre la historia con el suicidio, el exilio, la soledad o la miseria, revela la vivencia de una ausencia en la que conviven elementos libertarios y un feroz individualismo. El intento de superar esta contradicción promovería en Ghiraldo una compleja síntesis entre un lenguaje modernista y una militancia anarquista, sobre el sustrato de una visión alternativa y crítica de los procesos modernizadores en América Latina, en una época que adquirió para Ghiraldo, tintes trágicos en cada una de sus realizaciones. Ghiraldo y los demás escritores de 1900 son por tanto sus propios personajes. La literatura conjura en ellos el dolor de su experiencia testimonial, cuyos finales dan cuenta de una culposa distancia, de una renuncia imposible, en fin, de un sacrificio. En relación con esto señala Casullo:

> Solo la palabra literaria puede admitir ese secreto, ese pacto indeciso entre mundo, teoría y representación. Podría definirse también el suelo de la modernidad como esa búsqueda por escapar de la médula trágica del conocimiento... (*Ibídem*, 85).

La bohemia anarquista se encuentra a medio camino entre dicha búsqueda y la promoción de una praxis que, por sus pretensiones de redentora, incluye una solitaria heroicidad, un profetismo del exilio.

Bibliografía

- Achugar, Hugo. *Poesía y sociedad (Uruguay 1880–1911*), Montevideo, Arca, 1985.
- Aínsa, Fernando. "Del escritor dandi y bohemio al intelectual comprometido en el Uruguay del 900", en: *Cuadernos Americanos*, México, Nº 72, noviembre–diciembre de 1998.
- Biagini, Hugo. "Las ideas fuerza", en: *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, Nº 577–578, julio–agosto de 1998.
- Casullo, Nicolás. *Modernidad y cultura crítica*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Díaz, Hernán. *Alberto Ghiraldo: anarquismo y cultura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- Ghiraldo, Alberto. "El ideal del arte", en: Hernán Díaz. Op. Cit.
- Ghiraldo, Alberto. *La tiranía del frac (Crónica de un preso*), Buenos Aires, Biblioteca Popular de Martín Fierro, 1905.
- Viñas, David. *Literatura Argentina y política. De los jacobinos porteños a la bohemia anarquista*, Vol. I, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.

La ciudad anarquista americana. Ideología y discurso en una utopía de principios de siglo XX

Adriana Petra

Herbert Marcuse, en su análisis sobre el principio del placer en la obra de Freud, escribe que la libertad y la felicidad presentes en la imaginación claman por liberar la realidad histórica y que es en la negativa a olvidar "lo que puede ser" donde yace la función crítica de la fantasía (Marcuse, H., 1972, 144). En esta negativa a reducir la imaginación a la esclavitud de la realidad histórica es donde se instala la posibilidad de abordar el análisis de la utopía sin reduccionismos que se detengan en su calidad de verdad o posibilidad de concreción.

Definir qué entendemos por utopía o por utópico es, al menos, problemático, ya que se le han atribuido múltiples significados no siempre exentos de una fuerte carga ideológica negativa atribuida por su condición de irrealizables. Sin embargo, lejos de constituir un género de la literatura de evasión, la utopía trabaja el presente y, como afirma Ernst Bloch, una de sus funciones básicas es la de "volvernos conscientes" de los desperfectos del mundo actual, no para huir de él hacia un pasado dorado o un futuro ilusorio, sino para transformarlo de acuerdo a las exigencias planteadas por la propia topía.

La mayoría de las utopías ha estimulado (y estimula) la reflexión sobre una determinada época, orientando la imaginación hacia un "deber ser" concebido siempre en función de los valores, de la red de significaciones, imperantes en la sociedad

del autor. Es precisamente al nivel de lo "imaginario simbólico" donde la utopía puede ser elaborada positivamente superando el análisis de sus contenidos específicos para atender también a sus funciones y a su forma en tanto discurso.

En este sentido, el juego dialéctico establecido por las instancias crítica y proyectiva presentes en toda narración utópica permite aceptar como una de las funciones básicas de la utopía, en el ámbito de la discursividad, la de ruptura–apertura respecto de lo históricamente dado. Al respecto, Alejandra Ciriza afirma que la "realidad" como criterio de producción del discurso político asume lo dado y su confirmación como criterio de verdad; mientras que la "utopía" opera como herramienta de ruptura de lo real proponiendo vías y modelos para su superación sobre la base de la imposibilidad de aceptar lo dado como ineluctable desde una negativa racional. El desplazamiento de la utopía hacia el discurso político como función utópica hará entonces que ya no se construya como narración completa, pero se mantendrá como solución imaginaria ante lo dado y se perpetuará en los discursos políticos que se nieguen a aceptar como criterio epistémico la dicotomía verdadero–falso. El ejercicio de la función utópica constituye así una instancia crítica del discurso realista, cuya no transparencia muestra. (Ciriza, A., 1998, 14–15).

En el mismo sentido, Arturo Roig, al señalar la emergencia de una "función utópica del lenguaje" como modo de superar el análisis de la utopía como género anclado en un único momento narrativo–descriptivo, vinculándola así con una forma determinada de enlazar discurso con temporalidad, postula que esta función utópica es la expresión de una determinada concepción del mundo proyectada por un sujeto con cierta ubicación social e histórica. La utopía sería de este modo "el resultado de la apuesta ejercida sobre la base de los términos que ofrece la topía" (Roig, A., 1981, 53–67), es decir, la tensión entre el ser y la ontología del "deber ser", entre realidad e idealidad.

1. La ciudad utópica y el anarquismo a principios del siglo XX

Este trabajo es una aproximación al análisis de la narración utópica *La ciudad anarquista americana. Obra de construcción revolucionaria*, escrita por el inmigrante francés y militante anarquista Pierre Quiroule en 1914 y publicada en Buenos Aires por la editorial libertaria *La Protesta*[1]. El objetivo principal es abordar la obra como el producto y la manifestación de un proceso histórico y de un proyecto político particulares en el marco del universo discursivo propio de la sociedad argentina de las primeras dos décadas del siglo XX. En esta instancia, acotaremos el análisis a la forma ideológica que adopta el relato de Quiroule, puntualizando en el modo en que se presentan y trabajan ciertas categorías como *progreso*, *civilización* y *capitalismo*; así como las modalidades de la utopía como función del lenguaje. Prescindiremos entonces de lo referido a los contenidos particulares del desarrollo de la narración y de precisiones sobre el planteamiento urbano, ciertas influencias teóricas y formas de cotidianeidad presentes en el texto.

La ciudad anarquista americana fue concebida como un relato continuo sin divisiones internas aparte de un breve prólogo del mismo autor y dos dedicatorias[2]. La isotopía de la

---

1 Pierre Quiroule, cuyo verdadero nombre era Joaquín Alejo Falconnet, llegó al país alrededor de 1867. Publicista de profesión, fue colaborador en varias publicaciones anarquistas, incluida *La Protesta*. Escribió novelas, obras de teatro y se abocó a las investigaciones científicas, geológicas, astronómicas y filosóficas. *La ciudad anarquista americana* fue su segundo relato utópico, en 1912 había escrito *Sobre la ruta de la anarquía* y en 1924 completó la tríada con *En la soñada tierra del ideal.* Entrada la década del '20 Quiroule abandonó la militancia política y se retiró a Misiones. Murió en 1938 en su casa del barrio porteño de Flores.

2 Una novedad es la inclusión del plano de la ciudad libertaria que pone sobre papel la organización urbana de la comuna anarquista proyectada por Quiroule. Sin constituir el centro de su preocupación ideológica, la propuesta urbana de Quiroule reconoce importantes influencias de las ideas y propuestas de los socialistas utópicos y de los pensadores sociales y urbanos del siglo XIX y comienzos del XX. Atendiendo a las características formales del relato y con el fin de ordenar la exposición al momento de citar textualmente el texto tomaremos como criterio la división en capítulos propuesta por Gómez Tovar y otros (1995).

narración es la revolución que derroca el régimen "monárquico americano" e instaura un sistema social y económico basado en los principios del comunismo anárquico.

El relato tiene una estructura no–lineal y adopta como forma lo que Weinberg denomina "tiempo paralelo" (Weinberg, F., 1976, 71). Pasado y futuro se mezclan apelando continuamente al *flash back* como recurso para abordar los pasajes críticos en los que se alude a la época pre–revolucionaria como tiempo pasado. El capítulo primero se inicia cuando ya han transcurrido 20 años "desde la caída de la Monarquía de El Dorado, barrida por la ola revolucionaria, y la desaparición de la dominación burguesa en esa parte del continente americano", y cuando las comunas de "hombres libres" independientes y autogestionadas ya han sido establecidas a lo largo del "territorio expropiado" ("Las Delicias" cuya capital es "La ciudad de los Hijos del Sol", ubicada al norte de la "otrora provincia de Santa Felicidad)[3].

Quiroule escribió su utopía en momentos en que la vida nacional atravesaba fuertes reposicionamientos. Desde fines del siglo XIX el anarquismo alcanzó en el ámbito internacional una fuerte presencia en el sector obrero y popular. En Argentina esto se desarrolló confluyendo con la incorporación del país al proceso de acumulación de capital (en su fase monopólica o del imperialismo clásico) como economía dependiente agro–exportadora, sentando los bases del nacimiento de un proletariado específico durante la hegemonía de las repúblicas oligárquicas. En este contexto, el anarquismo (y en particular la tendencia anarco–comunista), fundamentalmente de la mano de inmigrantes con cierta experiencia militante en Europa, logró construir un espacio propio entre los sectores subalternos nacidos al fragor de las corrientes inmigratorias a partir de la conformación

3 Según Félix Weinberg, "El Dorado" sería la provincia de Buenos Aires y sus adyacencias litoraleñas, "Las Delicias" la Capital Federal, y "Santa Felicidad" la provincia de Santa Fe. Es notable la resemantización que realiza el autor del mito hispánico de "El Dorado": de lugar deseado por excelencia se convierte en el no–lugar por antonomasia. "La Ciudad de los Hijos del Sol" puede relacionarse con el Imperio del Sol de los Incas en el que también abrevó Campanella para su utopía clásica *La ciudad del Sol.*

de un aparato simbólico y ritual fuertemente identificado con el mundo del trabajo y cuyo punto culminante fue la acción gremial y la presencia en los sindicatos obreros[4].

Avanzado el siglo XX, las condiciones de posibilidad que permitieron a los libertarios ejercer su influencia sobre importantes sectores de la población se habían modificado. La canalización del malestar social mediante la confrontación directa con el aparato institucional como fuente ubicua de coerción social, perdió efectividad cuando desde las clases dominantes los mecanismos de gestación de consenso se articularon por sobre el dominio como coerción o represión estatal. Esto es, cuando el mensaje del Estado se hizo más orgánico y coherente, y con él las instituciones encargadas de transmitirlo, nuevos actores, como la industria cultural y los medios de comunicación, se fortalecieron en el campo cultural ofreciendo nuevos modelos de integración; unido esto a la argentinización natural y a las posibilidades de movilidad social para algunos sectores producto de la consolidación económica.

La represión y las leyes restrictivas (Ley de Defensa Social y Ley de Residencia) que habían diezmado las filas militantes contribuyeron también a la diáspora; la situación política a nivel nacional e internacional obligaba a reestructurar frentes para afrontar la coyuntura y las luchas internas del movimiento retornaban fantasmales y aparentemente eternas[5]. La depresión que siguió a la primera década del siglo y el proceso de remodificación productiva y comercial del país como potencia agro

---

4 Los primeros antecedentes de la propaganda libertaria en Argentina pueden reconocerse hacia el año 1872 a partir de la creación en Buenos Aires de tres secciones de la Asociación Internacional de Trabajadores. En 1901 se creó la Federación Obrera Argentina (F.O.A.) que tres años más se convirtió en Federación Obrera Regional Argentina (F.O.R.A.), ver Bilsky (1984/1985), Falcón (1984) y Oved (1978).

5 En el mismo año en que Quiroule escribe *La ciudad anarquista americana*, la Federación Obrera Regional Argentina abandona el Pacto de Solidaridad acordado en 1905 y que rigió durante todos esos años la vida de la organización bajo los principios del comunismo anárquico. A partir de ese momento la organización declara la "neutralidad" ideológica respecto a sus asociados y comienza a ser absorbida por el sindicalismo revolucionario, tendencia que se acentuaría a partir de la Revolución Rusa de 1917.

exportadora a partir del inicio de la Primera Guerra Mundial y la apertura a nuevos mercados, agravó aún más la situación de los obreros y el panorama político y económico parecía cerrar todos las vías de solución a los conflictos.

Así, en el año en que Quiroule escribe *La ciudad anarquista americana* la oligarquía conservadora, artífice del proceso de modernización y transformación capitalista iniciado a fines del siglo XIX, aún estaba en el poder, en tanto, la democracia popular avanzaba desde las filas del radicalismo y cosechaba simpatías de buena parte de los sectores populares y las capas medias. Para ese momento, ya había sido sancionada la ley Saenz Peña de voto secreto y obligatorio, obviamente rechazada por el anarquismo, inclaudicable en su oposición a toda incorporación a la vida pública del país, que no la consideraba una instancia progresiva como sí lo era, por ejemplo, para el socialismo.

Todos estos factores obligaban a los libertarios argentinos a considerar acciones tácticas nuevas que les permitieran recuperar la fuerza de los años de esplendor en el marco de una realidad que se transformaba aceleradamente y exigía cierta permeabilidad a los cambios. En el mismo sentido, la presencia de la revolución mexicana en el cuadro internacional había impactado notoriamente a los ideólogos revolucionarios, tanto que Quiroule dedica su utopía a "los valerosos revolucionarios que en México luchan por tierra y libertad".

2. Realidad e idealidad: la función utópica del lenguaje

A partir de esta breve puesta en contexto desarrollaremos el análisis partiendo, fundamentalmente, de los desarrollos teóricos de Arturo Andrés Roig respecto al análisis del discurso en el marco de la filosofía latinoamericana y la Historia de las Ideas. En este sentido tomaremos como tesis fundamental el concepto de que el lenguaje es una vía privilegiada de objetivación y una

forma básica de mediación que contiene en sí misma la conflictividad social que le sirve de base. A partir de esto, diremos que es posible "leer" lo ideológico mediante el análisis formal de la textualidad misma, posibilidad dada gracias al desarrollo del concepto de universo discursivo[6]. Diremos, por tanto, que es posible abordar el discurso como una "forma, aspecto o momento" de la práctica social, entendida esta última, como la práctica de los hombres como actores de la historia, como operadores sobre la naturaleza y sobre sí mismos.

Como primera hipótesis de trabajo diremos que Quiroule parte de la realidad presente de su época para proyectar la utopía de *La Ciudad Anarquista Americana*. El "deber ser" de su relato parte de una instancia crítica previa del "ser" de la sociedad argentina de las primeras décadas del siglo, más precisamente, de la realidad de la clase obrera concebida como sujeto revolucionario. Esta realidad de la que se hace eco el autor no es un dato inerte sino una construcción y una interpretación de las condiciones de existencia de la clase trabajadora y de los procesos políticos y económicos que se vivían en el país en la época citada. De ahí que su análisis nos permita adentrarnos en un universo simbólico entendido como red significante que hunde sus raíces en el conjunto de valores, representaciones e identidades compartidas, procesadas y discutidas vigentes en los grupos y clases de la Argentina post–centenario. Es lo que denominaremos "imaginario colectivo", a partir del cual el discurso de Quiroule, entendido como discurso socialmente producido, selecciona los datos de esa realidad sobre la base de una particular visión del mundo y le imprime el componente desiderativo propio del relato utópico.

La condición social de Quiroule, su trabajo intelectual y militante y su manifiesta tendencia hacia una postura constructiva

---

6 Entenderemos "universo discursivo" como la totalidad de los discursos actuales o posibles de una sociedad dada en un momento dado o a través de sucesivos momentos. Hablamos de un universo semiótico en el que las formas discursivas opuestas se muestran como "discurso" versus "antidiscurso" en los que se expresan simbólicamente valoraciones antitéticas. (Cfr. Roig, A., 1984; Arpini, A., 1994).

no espontaneísta del proceso revolucionario, brindan las pautas para ubicar al autor sobre el terreno desde el cual proyecta su organización social ideal. Podemos arriesgar así una primera certeza: *La ciudad anarquista americana* actualiza a partir de la consideración de la forma crítica–proyectiva que asume todo relato utópico, la compleja trama social en la que el autor inserta su experiencia individual y a partir de la cual plantea una idealidad que busca sentar como deseable y posible una organización social sustentada sobre las bases del comunismo anárquico. La obra cumple de esta forma una de las funciones básicas de la utopía concebida como producción simbólica: la de ruptura–apertura con lo históricamente dado. Rompe, por un lado, con el sistema de partidos liberal–reformadores encarnados tanto en el viejo partido conservador (particularmente con su visión de progreso y modernización como pilares de la construcción de la nación) como en la joven Unión Cívica Radical, partiendo de la base de que el avance en materia de derechos civiles que implicaba el crecimiento de esta última frente al régimen, en nada cambiaría la vida de los trabajadores. Para esto existía sólo un camino: la revolución social que llevara a la victoria a la anarquía y destruyera las formas económicas y políticas del capitalismo naturalizadas por el paradigma del Estado. Por otro lado, Quiroule rompe con el ala forista que comenzaba a ser absorbida por el sindicalismo. Tenemos entonces una doble apuesta de ruptura–apertura: anarquía frente al capital, comunismo anárquico frente a avance sindical.

3. Las categorías: el primer paso hacia la dicotomía básica

Desde el eje central del relato (el derrocamiento de la monarquía mediante un método tipo *putsh* y la inmediata declaración de comienzo de la sociedad nueva)[7] se despliega una serie de

7 Quiroule era partidario de la teoría de la minoría conciente, de gran predicamento entre los anarquistas franceses, según la cual las tareas creadoras de la revolución debían ser realizadas por un pequeño grupo de espíritus escogidos, revolucionarios

categorías a partir de las cuales es posible determinar un sistema de opuestos sobre la base del aspecto axiológico de las mismas en tanto modalidades formales, siendo el primero y más general: *capital* vs. *anarquía*.

Cada uno de los términos de esta oposición está asociado a una serie de consideraciones de fuerte carga axiológica que remiten a otro sistema de opuestos de larga tradición en las ideas sociales y filosóficas del continente americano: "civilización vs. barbarie". Esta dicotomía básica del análisis social –que actúa como una metacategoría que recorre todo el discurso y le da una forma ideológica específica– no se presenta ya a la manera de Sarmiento o Alberdi como "civilización" asociada al progreso de cuño positivista y europeizante y "barbarie" vinculada a la masa representada por todos aquellos elementos que simbolizaban para esta generación el atraso de un pueblo, sean éstos habitantes (gauchos o indígenas) o formas de producción (ganadería y agricultura); sino que la carga semántica de los términos se revierte y la *barbarie* pasa a ser el capital y el progreso asociado a su sistema social y productivo; y la *civilización*, la organización anarquista de comunidades agrícolas autogestionadas en las que el hombre es libre de toda coerción estatal y social. Dice Quiroule en las palabras introductorias de *La Ciudad Anarquista Americana*:

> Para que esta felicidad humana sea un hecho, es absolutamente preciso dar contra marcha a la *civilización y al*

---

más capacitados para dar una solución provisoria a los problemas planteados por la revolución social. De ahí que en su utopía no es la "turba desordenada, inconscientemente destructora", la que obraría desde el primer instante, sino el elemento ordenado y consciente que intervendría en todos los actos de la Revolución. Esta postura era fuertemente combatida por buena parte del anarquismo organizado, incluyendo figuras notables como Diego Abad de Santillán y Emilio López Arango. La misma actitud controversial despertaban los "grupos específicos o de afinidad" a los que Quiroule era no sólo adherente sino activo participante. Es notable también la fecha que Quiroule elige para llevar a cabo el golpe revolucionario: el décimo aniversario de la elevación al trono del rey de El Dorado. Todo indica, por la descripción de las "brillantes fiestas" y la alusión a las "órdenes reales" destinadas a castigar todo intento de agrupamiento y resistencia a la tiranía, que se trata de una referencia a los festejos del Centenario de la Revolución de Mayo.

progreso moderno. No podemos, los que tenemos en vista el mejoramiento económico y social de la especie, seguir colaborando en la *obra insensata del capital*, con sus ciudades inmensas y sus magnas empresas especulativas, factores forzosos de miseria y de ruinas[8].

Si un cambio radical en las ideas se impone en este siglo que empieza, no es menos urgente refundirlo todo en el orden de las cosas. Es que sentimos la necesidad imperiosa de vivir una vida más armónica, más natural y libre, pero no en las grandes ciudades actuales, ni en el seno de esta *civilización ficticia*, sino en la nueva mansión que levantaremos los hombres sensatos en la feliz sociedad comunista, porque es necesario convencerse de que nuestra obra actual, la obra de todos, desde el primero hasta el último, basada sobre el interés individual, conspira contra la salud y el bienestar colectivos, atenta contra la libertad y la vida de los individuos todos.

Debemos convencernos de que nuestra civilización es un absurdo y nuestro progreso, locura. Absurdo y locura con los tranvías eléctricos, la explotación de las minas, las grandes usinas, los leviatanes del mar y las serpientes de hierro que enlazan la tierra, los altos edificios, y los servicios públicos intensivos exigidos por el desarrollo formidable y continuo de las grandes poblaciones en las que la libertad es apuñalada y los hombres reducidos a espectros...

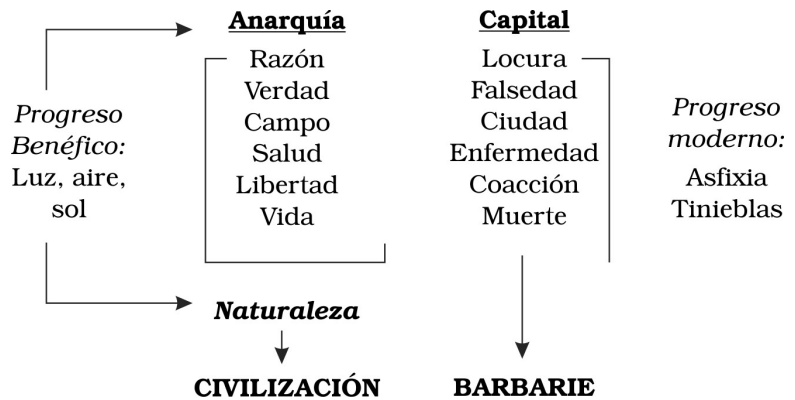
¡No; no queremos más de vuestro estupendo progreso, hombres de genio! ¡Ni de vuestras ciudades colosales, ilustres

8 La reacción de Quiroule contra las grandes ciudades es parte de su reacción contra la fórmula liberal de "orden y progreso" cuya imagen más patente fue el enorme gasto que desde el Estado y las elites se destinó para embellecer las ciudades imitando a las metrópolis europeas. El gobierno las dotó de servicios de higiene y de transporte, avenidas, plazas y un conjunto de edificios públicos ostentosos y no siempre de buen gusto. Los particulares, por su parte, construyeron residencias igualmente espectaculares, palacios o *petit hôtels*. El voluminoso ingreso rural se difundió en la ciudad multiplicando el empleo y generando a su vez necesidades de comercios, servicios y finalmente industrias, pues en conjunto las ciudades, sumadas a los centros urbanos de las zonas agrícolas, constituían un atractivo mercado (ver Romero, 1999: p. 24).

> patriotas! Estas grandes ciudades, cuyo esplendor amasado con sangre de proletarios, esconde tantas lacras asquerosas! ... ¡Queremos luz, queremos aire, queremos sol ... y en vuestras ciudades y en vuestra organización social sólo hay asfixia y tinieblas...
>
> Pero, hoy día, es en todas partes y a cada minuto que la muerte nos acecha, traicionera y brutal: en el taller, en el paseo, en la calle, en el teatro ... Nunca, en ningún tiempo, en ninguna época y bajo ninguna civilización ha habido una mayor despreocupación, una indiferencia tan grande, un desprecio tan cínico y criminal por la vida ajena, como en la civilización actual. Y bien, esto es monstruoso y basta para condenar un sistema social que favorece o consiente hechos tan inconcebibles ... Y gritamos con energía, con toda la fuerza de nuestros sentimientos humanitarios ultrajados: ¡basta de víctimas sacrificadas en aras de un *falso progreso y de una civilización falsa*! Volvamos a la vida sana y sencilla; desterremos las causas de sufrimiento y desdicha, ¡hagamos triunfar la anarquía! ... (Quiroule, P., 1991).

¿Que nos dice esta cita? En primer lugar que Quiroule se impone un interlocutor claro: "ellos", los otros, los defensores del "progreso moderno" son los enemigos de la anarquía. La obra revolucionaria debe centrarse en la lucha contra la burguesía capitalista, a la que "nosotros", los proletarios, es decir, "todos", debemos destruir mediante un cambio radical.

A partir de esta constatación podemos arriesgar una estructura axiológica del texto de acuerdo al valor formal que se asocia a cada uno de los polos de la dicotomía básica civilización/barbarie. Así tenemos una estructura actancial tentativa sobre la base del siguiente sistema de opuestos, teniendo el primero un eje semántico cuya manifestación ideológica textual es positiva, y el segundo negativa:



4. Anarquía: razón y verdad

En *La ciudad anarquista americana*, la interacción dialéctica entre topía y utopía se revela claramente y nos permite establecer categorías discursivas que, más allá de los contenidos, pueden clasificarse como ideológicas en tanto símbolos socialmente producidos.

Los actantes ("objetos simbólicos" según los definió Greimas) anarquía y capital (analizaremos solamente este par dicotómico por razones de espacio y por considerar que el resto recibe idéntico tratamiento) encarnan respectivamente una serie de valores antitéticos a partir de su clasificación como pertenecientes a discursos opuestos que interactúan y se autoimplican a lo largo de la narración. Hablamos de un discurso vigente (ellos, una minoría capitalita) y un discurso antitético (nosotros, la mayoría oprimida) presentes en el texto y posibles de ser abarcados desde el análisis formal gracias a los mecanismos de apoyo y de historización / deshistorización (Roig, A., 1984, 11).

En el marco de la estructura ideológica del discurso todo mensaje se apoya sobre otro al que se le concede valor absoluto, por lo que el discurso recurre a un sujeto que actúa

como garantía y fundamento de lo que se dice y cuya validez escapa a todo cuestionamiento. Asimismo, esta función de apoyo le permite al locutor ubicarse en el lugar de una conciencia transparente que interpreta lo real desde una visión englobadora y superadora de todos los puntos de vista sectoriales. Para establecer esta función y así desentrañar la relación que existe entre el sujeto real histórico que asume la posición de locutor y los otros sujetos en tanto alocutarios del discurso enunciado, es preciso recurrir a las funciones de historización / deshistorización de los distintos niveles discursivos que implica un mensaje. Decimos entonces que un discurso está deshistorizado cuando actúa como mecanismo para privilegiar el propio discurso ubicándolo en el nivel de una lengua o código de valores estables y de verdades eternas. Por el contrario, la historización se manifiesta cuando un discurso (sea el propio o el del otro) es rebajado al nivel del habla como expresión de situación social e históricamente relativa[9].

Desde este punto de vista podemos analizar *La ciudad anarquista americana* a partir de los criterios que venimos planteando, enfocando, en primer lugar, el tratamiento textual que se le da al actante anarquía. Para ello transcribiremos algunas citas textuales que nos permitirán rastrear los mecanismos mencionados.

> … la Anarquía es tan antigua como la Humanidad, puesto que el espíritu de libertad es innato al hombre … (Introducción)
> Es que la Anarquía condensa todos los deseos del pueblo; ella es la *quinta esencia* de sus aspiraciones, la expresión de lo que será la Humanidad dentro del plazo que fijen los expoliados … Nosotros queremos que la Humanidad experimente de *verdad* la dicha de vivir; queremos embellecer, idealizar la existencia, rodearla del máximum de poesía (Introducción).

9 Esta distinción entre lengua y habla remite a la realizada por Saussure quién elaboró ambos términos como integrantes de una dicotomía básica en el que la lengua es considerada una institución social y un sistema de valores contractuales (en parte arbitrarios o inmotivados) y el habla un acto individual de selección y actualización del sistema de la lengua.

> Los comunistas, enriquecida su sangre con un *sistema de vida más racional* y natural, rejuvenecido el organismo por su condición de hombres libres y felices...[10] (Capítulo 7).

> Así, con el trabajo libre e inteligente de sus habitantes, las comunas nacientes llegarían en poco tiempo a un alto grado de progreso benéfico para todos sus miembros, acercándose cada vez más al ideal de perfección soñado por los generosos utopistas.

> El primer acto de los comunistas en este combate por la dicha debía ser el de entregarse enteramente, intensivamente, a la cultura del suelo. *De la tierra brotaría la independencia junto con la abundancia para la vida* (Capítulo 19).

Una certeza recorre la narración desde el párrafo inicial al final: la Anarquía es sinónimo de Humanidad y ésta lo es de la Naturaleza, por lo tanto, un sistema anarquista comunal regido por los principios del trabajo agrícola y la cultura del suelo es, más que un salto evolutivo, una obra de regeneración de los principios naturales ocultos tras el manto de mentira impuesto por el Capital y su forma Estado. El capitalismo es locura, la Anarquía, razón; razón innata presente como esencia en la Humanidad y como la única verdad posible. De ahí que el trabajo de la revolución sea re–construir un sistema del que nunca los hombres deberían haberse alejado, ya que el "falso progreso" que ofrece el capitalismo es contrario a las leyes lógicas de la vida del hombre. La verdad de la Humanidad es la anarquía, y sólo a partir de ella es posible la vida, la felicidad, y en definitiva, la libertad. Vemos cómo Quiroule asocia el paradigma del Estado con lo que Eduardo Colombo denomina "dimensión mítica", en tanto orden de valores institucionalizados que se perpetúa gracias a la naturalización de los hombres al principio de dominación por él propiciado. Uno de

10 Cuando Quiroule se refiere a los "comunistas" lo hace homologando esta calificación a la de "anarquistas", ya que parte de la base de que el "verdadero" anarquismo es aquel que tiene como base la organización comunista de acuerdo a la línea iniciada por el teórico ruso Pedro Kropotkin

los objetivos de su relato será precisamente "desnaturalizar" la necesidad de la forma estatal mostrando su falsedad. (Colombo, E., 2000, 56–57)[11].

Diremos entonces que la función de apoyo se cumple respecto a la Naturaleza como sujeto absoluto justificador, cumpliendo la Anarquía la función de portavoz de esa Naturaleza y por lo tanto investida de una carácter de verdad y de razón. Estamos ante un caso de ontologización del discurso: Quiroule, aunque no quita a los hombres, los "hacedores del mañana", su capacidad de intervención para cambiar los rumbos de la historia y de la realidad que les es dada, hace referir esa capacidad a una condición esencial que viene dada por fuera de cualquier mediación, ya que la Anarquía es lo natural en el hombre, es innata, y por lo tanto, no puede pensarse que exista algo mejor so pena de caer en la mentira y en la irracionalidad. Bajo el sistema capitalista el hombre está en "tinieblas", es engañado y alejado de aquello que tiene de más propio, a saber, la Libertad, la Salud, la Felicidad, sólo posibles en un sistema reconciliado con la producción agrícola, donde la propiedad privada y la autoridad han sido desterradas, destruidas, borradas[12].

---

11 Consideramos importante dar algunas precisiones sobre la concepción del Estado de la doctrina anarquista, para ello tomaremos algunas precisiones de Eduardo Colombo extraídas del artículo "El Estado como paradigma de poder" (Colombo, E., 2000, 56–57): "en la perspectiva liberal individualista, propia de la consolidación del Estado–nación a partir del siglo XVII, la sociedad es representada como la consecuencia del abandono del "estado naturaleza" y la construcción consecutiva de un "cuerpo" político autónomo que es al mismo tiempo un principio jerárquico de orden institucional, su consecuencia lógica es la disolución de la sociedad en el Estado [...] La anarquía es una figura, un principio organizativo, un modo de representación de lo político. El estado es un principio diferente u opuesto. Es, fundamentalmente, un paradigma de estructuración jerárquica de la sociedad, necesario e irreductible en el espacio del *poder político* o dominación, porque este espacio es construido a partir de la expropiación que efectúa una parte de la sociedad sobre la capacidad global que tiene todo grupo humano de definir modos de relación, normas, costumbres, códigos, instituciones, capacidad que hemos denominado simbólico instituyente y que es lo propio lo que define y constituye el nivel humano de integración social. Esta expropiación no es necesaria ni exclusivamente un acto de fuerza; ella contiene y exige el postulado de la *obligación política* o deber de obediencia".

12 El rechazo a la idea dominante de progreso y su oposición al "progreso benéfico" revela en la utopía quirouleana una importante influencia del medievalismo

La referencia a la Naturaleza como entidad ontologizada nos pone en presencia de un claro mecanismo de deshistorización del discurso del autor y, a la vez, de la Anarquía, como dada inmediatamente sobre la "verdad proveniente de la Naturaleza", como sistema de valores racionales, innatos y lógicos siempre latentes en la Humanidad pero ocultos por la estructura del Capital. La anarquía adquiere así una fuerte sobredeterminación ideológica: no es sólo un nuevo sistema social posible gracias a la lucha revolucionaria en el contexto de ciertas condiciones históricas, sino que es la representación simbólica de la ruptura con el mundo de ficción (la realidad capitalista) y la apertura hacia el mundo "real" (el Ideal anarquista), cuya condición de posibilidad depende sólo de la voluntad de los trabajadores (el pueblo) una vez que éste tome conciencia de sus más auténticas aspiraciones.

Esta apelación hipo–histórica (natural) se encuentra además presente en la elección de América como territorio "lógico" para la revolución social: si la anarquía es un proceso natural en el desarrollo humano, era de esperar que para lograr su triunfo se eligiera un territorio "virgen", históricamente considerado como poseedor de una "pureza primitiva" donde las más nobles aspiraciones humanas podían volverse posibles[13].

---

kropotkiano, cuyas propuestas de organización se trasladan casi en un calco a la "Ciudad de los Hijos del Sol". Agricultura e industria se reconcilian en la nueva comuna anarquista y la definitiva eliminación de la división entre campo y ciudad se convierte en el hecho fundamental de cambio en las formas de producción y en la vida cotidiana. A fin de lograr este equilibrio, el tiempo se divide en ocupaciones urbanas y rurales, sin embargo, la actividad predominante es la agricultura que, como afirma Weinberg, goza de una concepción lindante con el panteísmo ya que el contacto directo con la naturaleza es una suerte de purificación y liberación.

13 La idea de América como tierra de redención y alejada de los vicios del Viejo Mundo, sirve una vez más como fuente donde Quiroule abreva para hacer florecer su utopía. Entroncándose con la tradición utopista clásica iniciada por Tomás Moro, cifra sus esperanzas de un mundo nuevo y mejor en los territorios americanos. Los dos ingredientes básicos de la utopía se encuentran presentes: tiempo (relaciones de producción capitalistas escasamente desarrolladas y por lo tanto fácilmente eliminables) y espacio (un territorio casi despoblado en el que los hombres aceptarían de buen grado que se desterrase el sistema vigente para ser reemplazado por uno radicalmente nuevo merced a la obra "regeneradora" de la anarquía). Así Quiroule demuestra cómo

Deshistorizado el actante Anarquía, y como modo de reforzar el propio discurso, el Capital aparece como historizado en tanto producto de un momento coyuntural de la Humanidad, ajeno a toda Razón y sustentado sobre la mentira económica y política. Uno de los pasajes descriptivos más ricos del sistema capitalista es aquél en que el autor utiliza como pretexto para su crítica los "dramas y comedias" que se representaban en el teatro anarquista. Es notable que para describir un régimen para él basado en la mentira elija la ficción del teatro como punto de partida para poner al alcance del lector las diferencias entre el nuevo y el viejo sistema ¿Qué era el Capital sino una puesta en escena destinada a oprimir a las masas mediante el engaño?

> Las obras eran en su mayoría cuadros trágicos del odioso régimen capitalista desaparecido: horrores de la vida del proletariado explotado y oprimido, sus dolorosas privaciones y angustias puestas en vigoroso parangón con la opulencia insolente y las crapulosas orgías de la clase dominadora; las crueldades de los poderosos; las espantosas tragedias guerreras; las atrocidades cometidas en los presidios contra los hombres de ideas; y también los valerosos actos de rebelión individual o colectiva; la lucha épica de los propagandistas de la Anarquía, el nuevo ideal de libertad y bienestar para todos, contra el antiguo estado de cosas y sus defensores; el heroísmo de los altruistas precursores de la Gran Revolución Social, que acabó con aquella sociedad bárbara y corrompida...
>
> O bien, eran comedias y sátiras mordaces de los usos y costumbres de la misma época de locura: las rarezas de la

---

la conciencia de alteridad y otredad que desde las utopías del renacimiento corrió a nivel simbólico en paralelo al avance de la conquista sobre los territorios descubiertos, es reactualizada aún entrado el siglo XX gracias a los movimientos migratorios que retomaron la búsqueda de esa plenitud imaginada y perdida, convirtiendo a América en el "objeto sustitutivo" de aquella dimensión desiderativa. La esperanza de lo nuevo–posible en un espacio otro posee, en tanto proyecto utópico, un alto grado de idealización de la tierra de acogida, en la que se cree es posible renacer como alguien distinto en la alteridad posibilitada por la lejanía. Para el inmigrante –como lo fue antes para los conquistadores, los reformadores sociales y la Iglesia– América era el *topos* que les daba la posibilidad de "bajar el cielo a la tierra" y el nexo aglutinante de muchos sueños individuales y colectivos (ver Petra, 2000).

> moda y sus extravagantes imposiciones, etc.; las mentiras convencionales; la hipocresía de los moralistas de profesión, pastores y ministros de religión, su falsa humildad o desprendimiento, sus vicios y vida licenciosa; sus pillerías y estafas organizadas al amparo de las llamadas instituciones filantrópicas o de beneficencia; los escándalos de las grandes suscripciones populares, abiertas para auxiliar a las víctimas de espantosas catástrofes y calamidades públicas y cuyos fondos recolectados iban a parar a los bolsillos de sus iniciadores; la explotación de la credulidad o de la buena fe del prójimo indecentemente mixtificado y desvalijado por los vividores de guante blanco y de levita, elevada a la altura de ciencia; el político venal y ramplón, sin más ideal ni principios que la posesión del poder, fuente maravillosa e inagotable de honores y de provechos, vendiendo cínicamente voto e influencia al mejor postor, miserable engañador y verdugo del pueblo, al que traiciona vilmente, haciéndose el cómplice de todas las infamias, de todas las violencias y vejaciones dirigidas a los productores, con el objeto de sujetarlo para siempre a su infeliz condición de esclavo del capital, después de haberle hecho las más formales promesas de protegerlo y mejorar su suerte desde su banca de representante en las cámaras. Todo, en fin, lo cómico como lo odioso y lo trágico o lo sublime, eran materia de poderosas proyecciones escénicas de impresionante efecto (Capítulo 8).

Época de locura era aquella donde aún no reinaba la razón de la anarquía. Sociedad "bárbara y corrompida" al que un grupo valeroso de hombres guiados por el más puro amor a la Humanidad se había opuesto hasta hacer triunfar la revolución y reconstruir la sociedad sobre bases nuevas y verdaderas. Si retomamos lo que veníamos afirmando sobre la interacción dialéctica entre topía y utopía y la tesis de Fernando Aínsa, según la cual todo sueño utópico parte inevitablemente de una representación (presente en el imaginario individual, grupal o de clase) de la época del autor y de las posibilidades que a priori permitirían una alternativa histórica que rompa con el presente real aparentemente inmodificable, el último párrafo

citado, además de ejemplificar el mecanismo de historización que se cumple respecto del discurso vigente, nos permite ver con claridad la función crítica y deconstructora de la utopía a partir de las marcas que porta de la historia, de las condiciones de existencia del universo simbólico de la situación presente que la engendra. (Cfr. Aínsa, F., 1999, 117). En efecto, buena parte de la cosmovisión que trazó la geografía del proyecto del país oligárquico están presentes en la descripción del teatro anarquista, como lo están todos los enemigos de los "rebeldes" defensores del Ideal: la desigualdad en la distribución de la riqueza, la beneficencia, la Iglesia, la administración de justicia, la guerra (recordemos que ese mismo año se iniciaba la Primera Guerra Mundial), las leyes represivas, la política, el juego electoral, la opulencia de las clases dominantes, etc.

Es importante remarcar que el período de la oligarquía liberal iniciado a partir del primer gobierno de Julio A. Roca construyó sobre sí y sobre la sociedad una imagen propia, de acuerdo a una particular visión del lugar que debía ocupar en los destinos de un país que creían por derecho suyo. Como afirma José Luis Romero, unido a un estrecho y vigoroso egoísmo de clase, el planteo elitista que esta generación tenía del problema social y económico partía de una preocupación que se consideraba patriótica. La oligarquía creía representar al país con mayor fidelidad que los advenedizos, apenas consustanciados con él; pero ciertamente no era patriótica su desidia para incorporar tanto a inmigrantes como a criollos a los espacios de la vida política del Estado. Su autoproclamación como clase de elegidos los convertía en dueños absolutos del poder, con capacidad para imprimir la dirección económica, política, social e incluso moral que indicaba el faro del progreso europeo. El país era, como dice elípticamente Quiroule, su reino. Una fórmula de gobierno que Alberdi definió como "una monarquía vestida de república" y que Quiroule supo sintetizar en un símbolo a la vez presente y mítico: la monarquía de El Dorado.

5. Civilización y barbarie: el tratamiento ideológico

Una vez comprobado cómo operan los mecanismos de apoyo y de historización / deshistorización y cómo mediante la apelación recurrente a la Naturaleza como sujeto absoluto justificador se atribuye a la Anarquía un carácter axiológico portador de la razón y la verdad, estamos en condiciones de abordar de lleno el tratamiento ideológico de las categorías civilización y barbarie en el marco de la utopía de Pierre Quiroule.

De acuerdo con la propuesta de Rossi Landi según la cual toda producción discursiva forma parte de un sistema sígnico, cumpliendo una función de mediación entre estructura y superestructura en el ámbito de un determinado universo discursivo, podemos decir que *La ciudad anarquista americana* se encuentra inserta en una totalidad ideológica comprendida en su calidad de proyección social (Rossi Landi, F., 1980, 53).

Esto nos permite comprender la doctrina anarquista como una planificación consciente, universal y duradera iniciada por representantes de una clase subalterna y que, a través de una mediación discursiva específica, expresa sus intereses sobre la base de una diferente conceptualización de los modos de producción y de la organización de las relaciones humanas. Ahora bien, como el texto de Quiroule es una narración utópica, y por lo tanto contiene una dimensión desiderativa cuya base no siempre parte de una constatación de la real realidad, sino de exigencias funcionales a la necesidad de promover un futuro diferente a partir de su particular visión del mundo, debemos considerar que hay en él un grado de falso pensamiento que, sin embargo, no alcanza para que sea catalogado como conservador. Por el contrario, independientemente de su valor de verdad, *La ciudad anarquista americana* sería, según la propuesta de Rossi Landi, portadora de una forma de proyección ideológica revolucionaria o innovadora, surgida a partir de la práctica social de un determinado grupo, en el marco de una realidad epocal específica.

Ya hemos abordado cómo se constituía el universo discursivo de la sociedad Argentina post–centenario en el que se inserta el texto que estamos analizando: nos encontramos con un discurso vigente proveniente de la oligarquía liberal y de los grupos medios emergentes representados por la U.C.R., y un discurso antitético anarquista representado por Quiroule en tanto sujeto histórico con una particular visión del mundo. Ahora, según la definición de Roig, esta antítesis puede darse en dos planos diferentes: como antidiscurso o "discurso en lugar de", y como discurso contrario o "liberador". Considerando que Quiroule no invierte las categorías axiológicas dominantes, reemplazando unos por otros los términos de las jerarquías de valores impuesta, sino que ofrece una perspectiva superadora que tiende a una superación original de los problemas que plantea el sistema social del cual desprende su crítica y su proyecto, podemos afirmar que estamos en presencia de un discurso contrario organizado desde una postura liberadora de los supuestos del discurso opresor.

Hablamos de un discurso propio y de un discurso del "otro", a partir del cual una particular conformación socio–cultural se valora, se juzga y comporta a y en sí misma y con respecto a otra. Vemos así cómo *La ciudad anarquista americana* cumple, en tanto forma discursiva de producción simbólica, una función de apertura hacia lo alternativo en relación con el modo en que un determinado grupo social asumió en su momento su propia historicidad.

Ya hemos visto cómo se presentan los mecanismos de historización / deshistorización para el par dicotómico Anarquía / Capital, por lo que estamos en condiciones de sostener que de acuerdo a esto la carga axiológica de cada uno de ellos remite al binomio civilización / barbarie, mediante una forma ideológica específica dada por la apelación a la Naturaleza como justificación filosófica (valor absoluto y universal) de la atribución de valores diferenciados a las categorías del discurso opresor. Así, el discurso de la "civilización" y la "barbarie" que ha recorrido la historia de América e incluso conserva su vigencia hasta

nuestros días, aparece encaramado sobre una valoración totalmente distinta establecida sobre la base de una determinación crítica que rompe con los supuestos que le dan forma tal como lo conocemos (al estilo de Sarmiento o Alberdi), y abre una alternativa histórica sobre la base de una proyección ideológica que se niega a aceptar tales presupuestos como verdaderos.

De este modo, la "barbarie" ya no se encuentra referida a aquellos elementos humanos, sociales y económicos que según un determinado proyecto de país impedían el paso hacia la modernización y el progreso, sino que son la modernización y el progreso los que aparecen como referentes de los atributos de "barbarie" debido a que se consideran una consecuencia del sistema capitalista y, por lo tanto, opuestos a un concepto de "civilización" racional.

Volver a la Naturaleza como elemento organizador del orden social es así un paso hacia la "verdadera civilización", cuya condición de posibilidad es una revolución que destruya la "barbarie" capitalista que sojuzga al individuo a un régimen "absurdo, siniestro, insensato" y, sobre todo, "irracional".

Sin embargo, esta justificación no parte de una concepción de la naturaleza como una totalidad cerrada, sino que se le asigna un carácter dinámico abierto a la posibilidad de que los hombres intervengan en ella para modificarla, estableciendo así en el seno de la totalidad dialéctica opresora una exigencia de ruptura. Con esto queremos aclarar que el mecanismo de deshistorización del propio discurso presente en la utopía de Quiroule no significa que la facticidad social sea rechazada en nombre de la Naturaleza, sino que permite organizar una totalidad objetiva sobre categorías diferentes al discurso dominante a la vez que acepta el poder creador del hombre y, por lo tanto, de su autocreación. Hablamos de la conformación de un discurso que reformula una demanda (que siempre es una exigencia planteada con relación a un sistema de producción) sin reprimir ni ocultar ese encargo, sino planteando la contingencia y las fisuras de la pretendida universalidad del discurso opresor para introducir un reclamo de ruptura con la ideolo-

gía dominante. Esto nos permite tratar *La ciudad anarquista americana* desde su carácter de discurso político, en el que la función utópica se mantiene como solución imaginaria ante lo dado desde la negativa a aceptar como criterio epistémico la categoría verdadero–falso, y cuya instancia crítica permite mostrar la no transparencia del discurso hegemónico.

6. La función utópica y sus modalidades

La noción de función utópica permite el análisis de la utopía en un más allá de lo meramente narrativo (como género literario), introduciéndola en el campo de las funciones del lenguaje. Se trata de otra forma de comprender la utopía que permite atender al carácter ideológico del lenguaje y así considerarla como la expresión de cierta concepción del mundo proyectada por un sujeto históricamente determinado, a la vez que facilita un modo de interpretación de la realidad social no unívoco, sino a partir de las diversas significaciones que le pueden ser atribuidas y que deber ser probadas y legitimadas en el espacio del lenguaje. Arturo Roig propone tres modalidades bajo las cuales esta función discursiva se articula: 1) función crítico reguladora, 2) función liberadora del determinismo legal y 3) función anticipadora del futuro. Nosotros tomaremos también una cuarta, la función constitutiva de formas de subjetividad, a partir de la propuesta de Estela Fernández (Fernández, E., 1995, 27–47).

Función crítico reguladora: función cuya especificidad está dada por el momento de ruptura que instala la utopía en tanto negación ante lo dado y exigencia de cambio del orden institucional vigente. Su concepción remite directamente al papel de las ideas kantianas en lo que concierne al uso "puro" o "trascendental" de la razón. Esta función de ruptura que cumple la utopía de Quiroule en el ámbito del universo discursivo de la Argentina post centenario la hemos desarrollado profusamente a lo largo del trabajo, y a esta altura nos permite comprobar

cómo el establecimiento de un pensar prospectivo permite cuestionar la realidad presente en nombre de una idea futura, a la vez que genera una apertura hacia una transformación sobre la base de un sistema de vida imaginado pero verosímil. Es un paso fundamental para lograr valorar la utopía más allá de su condición de verdad y así poder alejarnos de las posiciones conservadoras que niegan su valor por su "falta de realismo". Precisamente la "operatividad reguladora" de la función utópica nos permite ver a *La ciudad anarquista americana* como la crítica de un orden vigente y la proyección de una sociedad que aspira a un máximo de perfección como meta posible, sin necesidad de recalar en la constatación empírica como medio para sostener su inviabilidad.

Función liberadora del determinismo legal: actúa de manera inversa a los mecanismos discursivos de apoyo y de historización / deshistorización que hemos analizado para los pares dicotómicos que constituyen la estructura ideológica del relato. En efecto, en lugar de conducir la conflictividad social hacia una instancia extrahistórica (o hipohistórica según hemos visto) asume la contingencia de la realidad social, incluyendo al propio sujeto como ser histórico. Esta experiencia de historicidad permite, según Roig, asignar a la utopía, como función discursiva, un carácter epistemológico propio. Esto ocurre gracias a la función de apertura de la utopía, que permite exceder el horizonte de verdad y colocar a la topía en una posición exenta de cualquier determinismo legal, por lo demás contradictorio en sí mismo cuando se trata de cosas humanas y por lo tanto sujetas a la contingencia histórica. De ahí que *La ciudad anarquista americana*, aun cuando presente una apelación reiterada a la Naturaleza como sujeto absoluto justificador de una realidad (la Anarquía) que se presenta como deseable y posible, no es susceptible de ser encuadrada en el marco de una ideología opresora que oculte la conflictividad social, ya que al operar como herramienta de ruptura permite abrir nuevos horizontes, nuevas vías y modelos que faciliten la visualización de una alternativa ante lo real desde su crítica radical.

Función anticipadora del futuro: al apoyarse en la contingencia de lo real, la utopía se opone al tiempo de la topía e implica una ruptura con la ciclicidad que permite pensar el porvenir como lo que jamás ha sido (futuro auténtico) y no como una mera transposición del pasado al porvenir (futuro no auténtico).

Sin embargo, aunque como afirma Eduardo Colombo (1989, 224), la función utópica sea identificable con aquella parte del movimiento del deseo que tiende hacia el futuro, muchas veces las formas arquetípicas del pasado se convierten en el alimento de esa conciencia anticipante. La noción pasado como recuerdo de un "tiempo mejor", la nostalgia de un "paraíso perdido", nutre en la mayoría de los relatos utópicos la idea del porvenir y permite la integración de una dimensión mítica a la visión de futuro. Esto es así en la utopía de Quiroule, quien no sólo apela al mito propiamente dicho al evocar el reino de El Dorado o la idea de América como tierra de redención, sino que en la instancia decididamente utópica de su relato proyecta una sociedad ideal sobre la base de un retorno al pasado encarnado en el componente medievalista que propone como forma de organización de la nueva sociedad.

Esta integración de una temporalidad mítica o de retorno a lo mismo que aparentemente entraría en contradicción con la concepción de la utopía como alteridad ya que proyectaría un futuro "inauténtico", no es tal si se lo analiza a la luz de la distinción entre función utópica y utopía narrativa. De ahí que, aunque *La ciudad anarquista americana* presente a nivel narrativo temas históricos y míticos rescatados del pasado, pueda seguir definiéndose en su pertenencia al lenguaje utópico merced a la función discursiva de proyección de lo posible en un horizonte futuro.

A partir de esta comprobación es posible resolver la tensión entre la naturaleza auténtica o inauténtica del futuro proyectado, gracias a la distinción entre utopías del cambio o la alteridad (futuro auténtico) y utopías de la mismidad o del retorno al pasado (futuro inauténtico). De este modo, *La*

ciudad anarquista americana podría clasificarse como una utopía de la mismidad que, aunque tiende a restablecer lo ya acontecido, conserva un carácter dinámico de posibilidad otorgado porque sólo la proyección de un tiempo futuro despeja la posibilidad de esa restauración.

Función constitutiva de formas de subjetividad: esta cuarta modalidad de la función utópica propuesta por Estela Fernández parte de la importancia de la construcción a nivel simbólico de un espacio de auto reconocimiento de un sujeto que configura su propia identidad frente a otro sujeto, a partir de un modo particular de pensar las contradicciones existentes y de articularlas discursivamente. Estaríamos así frente a un discurso contrahegémonico de las totalizaciones ideológicas dominantes de una época y lugar determinados, que actuaría en tanto dispositivo simbólico ejercido por un sujeto que cuestiona, interpela y define nuevas identidades políticas y sociales, dispositivo que no actúa a nivel de lo dicho sino en el nivel del decir, o sea de la enunciación.

Anteriormente dijimos que Quiroule se impone dos tipos de destinatario, estableciendo con ellos modos de relación e interpelación distintos y, por ende, buscando respuestas también distintas: por una lado nos encontramos con la burguesía capitalista frente a la que se posiciona, intentando demostrar la eficiencia constructiva del anarquismo como alternativa revolucionaria, para lo cual despliega un aparato crítico que busca implantar un quiebre en el universal ideológico dominante, demostrando su transitoriedad y por lo tanto la posibilidad de su destrucción. Por otro lado, postula un alocutario paralelo que es el propio movimiento anarquista y obrero a los que dedica el objetivo didáctico y moral propio de las construcciones utópicas, ubicándose en el lugar de una supraconsciencia que analiza los conflictos, los sintetiza y abre una alternativa de solución. Para ello, el autor no transpone sin más los datos de la realidad sino que los interpreta de acuerdo al lugar político, cultural e ideológico que ocupa en la estructura social, seleccionando los datos que considera relevantes, haciéndose eco de

algunos discursos contemporáneos y excluyendo otros y, sobre todo, proponiendo una visión alternativa (contrahegemónica) de la realidad, articulando a su discurso formas diversas de la conflictividad social.

De este modo, *La ciudad anarquista americana*, en tanto utopía discursiva inserta en un universo epocal determinado, se ubica dentro de la lucha por la hegemonía intentando ofrecer una lectura distinta de la realidad mediante una articulación de los conflictos sobre categorías contrarias a las del discurso dominante. Procura, en definitiva, construir una forma de identidad alternativa sobre la base de la posibilidad de un sistema radicalmente nuevo, justo e ideal, en el que los sujetos puedan reconocerse frente a sí mismos y frente al otro, visualizar como deseable la necesidad de ruptura con el orden opresor y desarticular los supuestos de la ideología dominante.

La idea de este posible–otro adquiere fuerza simbólica en el discurso de Quiroule mediante el desplazamiento de sentido que se hace respecto a la dicotomía básica civilización–barbarie en la que confluye el tratamiento axiológico del resto de los pares de opuestos de la estructura actancial. De este modo, el autor logra desplazar a nivel discursivo el eje de dominación vigente, atribuyéndole un sentido opuesto y develando la posibilidad de otros contenidos a través del establecimiento de una referencialidad nueva.

A modo de conclusión: La utopía como construcción de contrahegemonía

Sobre la base de lo dicho podemos concluir que la importancia de *La ciudad anarquista americana* reside en que, a través de su utopía, Quiroule introduce un principio de contingencia frente a una totalidad objetiva comprendida como opresora y representada en el sistema de partidos liberal–reformadores artífice del proceso de modernización y transformación capitalista iniciado en el país en las últimas décadas del siglo XIX. Negándose a aceptar como inmodificables las formas de domi-

nación vigentes, Quiroule abre desde su utopía la posibilidad de una alternativa de superación.

En el marco del universo discursivo de la Argentina post Centenario, opone al discurso vigente un discurso contrario establecido sobre categorías cuyo eje axiológico entra en absoluta contradicción con la jerarquía de valores impuesta y tiende a brindar una solución original a los problemas planteados por el paradigma de dominación capitalista. De ahí que podamos afirmar que es un discurso liberador propiamente dicho, iniciado por un sujeto que reformula la demanda de una clase subalterna sobre la base de una diferente conceptualización de los modos de producción y de las relaciones humanas. *La ciudad anarquista americana* puede considerarse así como una mediación discursiva específica, portadora de una forma de proyección ideológica revolucionaria surgida a partir de la práctica social de un determinado grupo, en el marco de una realidad epocal concreta y, por lo tanto, portadora de la conflictividad social presente en todo discurso.

La función de ruptura–apertura se presenta a nivel de la textualidad en un sistema de opuestos (cada uno de ellos representantes del discurso vigente y del discurso contrario) cuya referencia última está dada por el par "civilización vs. barbarie", dicotomía que recorre transversalmente la narración y actúa como una metacategoría que inviste al discurso de una forma ideológica específica. A través de la aplicación de los mecanismos de análisis propuestos por Arturo Roig hemos comprobado que el autor efectúa una resemantización de los términos de este binomio a partir de un desplazamiento de su sentido original hacia la referencialidad opuesta. Es decir, en la narración lo que históricamente se conoce como barbarie pasa a ser civilización y la connotación positiva de la civilización es introducida en el reino de la barbarie.

A partir de este juego discursivo Quiroule articula nuevos sentidos a los ejes de dominación y plantea la posibilidad de una fisura en la pretendida universalidad del discurso opresor introduciendo de inmediato la posibilidad de un orden diferente.

Ahora bien, este mecanismo discursivo se establece respecto de una instancia de apoyo de perfil ontológico: la Naturaleza, que actúa como sujeto absoluto justificador y determina el peso axiológico que se le otorga a cada término de la oposición. Esta apelación de carácter hipohistórico permite presentar al actante "anarquía" como portavoz de esa naturaleza y por lo tanto depositario de los atributos de verdad y razón. Esto es, si la verdad y la razón provienen de la Naturaleza es porque ésta es concebida como un sistema de valores eternos, lógicos e innatos, siempre latentes en la Humanidad pero circunstancialmente ocultos por la estructura de dominación del Capital y su forma Estado.

Este modo de articulación busca "desnaturalizar" el esquema de dominación vigente historizando su discurso para presentarlo como falso y carente de apoyo racional. Se trata sin duda de una reacción frente a la idea de "progreso moderno" y sus formas económicas, políticas y sociales íntimamente relacionadas con el desarrollo capitalista y establecidas en nuestro país bajo el rumbo particular que les imprimió la Generación del '80.

Por último, sobre la base del análisis del texto a la luz de las modalidades de la función utópica, diremos que *La ciudad anarquista americana* puede ser considerado como un *discurso liberador* ya que –aun cuando presenta una referencia ontologizada para justificar la necesidad de un quiebre con la totalidad ideológica opresora y por esto podría ser considerada como portadora de una demanda de clausura de la historia– el principio de ruptura se organiza bajo el presupuesto más profundo de la contingencia y por lo tanto acepta la capacidad creadora del hombre para cambiar el rumbo de la realidad que le es dada, abriendo nuevos horizontes y planteando la posibilidad de una alternativa.

La distinción entre función utópica y utopía narrativa permite también valorar el alcance de la obra con relación a las formas de temporalidad que presenta a nivel textual. En este sentido podemos afirmar que *La Ciudad Anarquista Americana* proyecta una forma de futuro inauténtico (debido a que apela a

componentes del pasado para organizar la sociedad futura) que, sin embargo, puede seguir considerándose en su pertenencia al lenguaje utópico gracias a la función discursiva anticipadora del futuro. Aun siendo una *utopía de la mismidad* que tiende a restaurar lo ya acontecido, la posibilidad de esa restauración depende sólo del quiebre con el presente en nombre de una imagen que todavía no es.

Si la importancia de la función utópica reside en construir a nivel simbólico un espacio en el que un sujeto se auto reconoce y configura su propia identidad frente a otro sujeto sobre la base de un modo particular de pensar las contradicciones sociales y articularlas discursivamente, diremos que Quiroule se posiciona frente a sus destinatarios (la burguesía y el propio movimiento anarquista) de acuerdo al "lugar" que ocupa en la estructura social, interpretando, seleccionado y aun obviando los hechos de la realidad sobre la base de una particular visión del mundo que le permite articular originalmente los conflictos sociales a su discurso y proponer una alternativa al orden vigente. Impone, en definitiva, una lectura distinta de la realidad argentina de su época que busca implantar en ella un principio de ruptura, y donde la apertura hacia lo "otro posible" adquiere fuerza gracias al establecimiento de una estructura de sentido nueva y contrahegemómica que actúa desde la negación de aceptar la realidad como criterio de verdad.

Bibliografía

– Aínsa, Fernando, *La reconstrucción de la utopía*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1999.

– Arpini, Adriana, "El utopismo hostosiano: de 'Ayacucho' a 'Colombia'", en: *Revista Estudios Latinoamericanos Solar*, Santiago de Chile, 1994.

– Bilsky, Edgardo, *La FORA y el movimiento obrero*, t. 1 y 2, Bs. As., CEAL, 1985.

– Ciriza, Alejandra, "Utopía y modernidad", en: Revista *El Rodaballo*, Bs. As., Nº 8, 1998.

– Colombo, Eduardo, *El imaginario social*, Bs. As., Nordan, 1989.

– Colombo, Eduardo, *El espacio utópico de la anarquía*, Montevideo, Nordan, 1991.

– Falcón, Ricardo, *Los orígenes del movimiento obrero (1857–1899)*, Bs. As., CEAL, 1984.

– Fernández, Estela, "La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana", en Roig, Arturo Andrés (compilador), *Proceso Civilizatorio y Ejercicio Utópico en Nuestra América*, Fundación Universidad Nacional de San Juan, San Juan, 1995.

– Gómez Tovar, Luis y otros, *Utopías libertarias americanas. La Ciudad Anarquista Americana de Pierre Quiroule*, Madrid, Tuero, 1991.

– Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1972.

– Oved, Iaäcov, *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina*, México, Siglo XXI, 1978.

– Petra, Adriana, "La revolución es un sueño eterno. La trayectoria del pensamiento utópico en América", Mendoza (mimeo), ponencia presentada a las IV Seminario Argentino–Chileno de Estudios Históricos y Relaciones Internacionales, 2000.

– Quiroule, Pierre, *La ciudad anarquista americana*, en: Gómez Tovar, Luis y otros, *Utopías libertarias americanas. La Ciudad Anarquista Americana de Pierre Quiroule*, Madrid, Tuero, 1991.

– Roig, Arturo Andrés, "La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de la utopía para sí", en: *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, 1981.

– Roig, Arturo Andrés, *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Belén, 1984.

– Rossi Landi, Ferrucio, *Ideología*, Barcelona, Labor, 1980.

– Romero, Luis Alberto, *Breve Historia Contemporánea de la Argentina*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 1999.

– Weinberg, Félix, *Dos utopías argentinas de principios de siglo*, Bs. As., Solar/ Hachette, 1976.

La tensión marxismo–feminismo en un discurso de Angélica Mendoza

Josefina Brown

Tanto el marxismo como el feminismo son ideas que surgen en la modernidad, siendo el advenimiento de las revoluciones burguesas del siglo XVIII lo que permite su emergencia. Si existe algún elemento común entre estos dos grandes núcleos de pensamiento, es la posición subalterna de los sujetos en los que se afirman, el proletariado para el marxismo y las mujeres para el feminismo.

Mucho se ha discutido acerca de si el feminismo es un movimiento autónomo y con una ideología única y coherente, como una visión del mundo tal como ha tendido a pensarse, o si, por el contrario, se halla en relación con otros sistemas filosóficos y políticos más amplios.

Aunque el modo en que la ideología feminista se liga a otras ideologías sigue siendo objeto de debate, existe cierto consenso en aceptar que el feminismo es una ideología parcial, determinada en última instancia, por su relación con otras ideologías políticas más generales. Es decir que si bien es relativamente independiente, ya que puede plantear interrogantes y problemas que trascienden las ideologías de clases, tales como el liberalismo, el radicalismo, el marxismo, y que dentro de cada una de estas ideologías, existen tanto feministas como anti–feministas, a la larga se encuentra condicionada por alguna de ellas.

Puesto que la lucha de clases es un elemento que está fuertemente presente entre las feministas marxistas, la relación entre estas dos ideologías y el modo en que éstas se articulan ha provocado un conflicto permanente entre feminismo y marxismo. La tensión principal ha estado recorrida por el modo en que se entiende la contradicción de género en relación con la contradicción de clases.

Desde una buena porción del marxismo y de las feministas marxistas se afirma que la contradicción principal y determinante, aunque no exclusiva –en última instancia, para emplear su terminología–, en torno a la cual se estructuran las sociedades es la de clases. Por lo tanto, se arguye que una vez superada esta contradicción con el advenimiento de la sociedad comunista, se va a resolver por decantación el resto de las opresiones a las que se ve sometida la humanidad, entre ellas, la de la mujer. En este caso, la contradicción sexual se entendería como una contradicción secundaria y parcial dentro de la contradicción principal y totalizadora, tal como es entendida la de clases.

Desde otra parte del campo feminista, por el contrario, se ha sostenido que el problema de la opresión de la mujer a manos de los varones es una contradicción que antecede al capitalismo y es independiente de la contradicción de clases, puesto que no sólo las atraviesa a todas sino que plantea algunos problemas e interrogantes que no se resolverían por decantación de aquélla. Por lo tanto, para quienes adhieren a esta postura, la superación de la contradicción de clases no implica necesariamente y en el mismo movimiento la liberación de la mujer. Es por esta razón, principalmente, por la que arguyen que en nuestras sociedades la contradicción de género, entre otras (la de raza, etnia, etc.), no es una contradicción secundaria, sino que son dos contradicciones que corren por caminos paralelos aunque por momentos se toquen y se crucen.

El texto de Angélica Mendoza que nos hemos propuesto analizar en este ensayo, *Cárcel de mujeres*, gira alrededor de estos dos ejes que están en permanente tensión y conflicto: marxismo y feminismo. Por esta razón nos proponemos, a partir de la

metodología del análisis del discurso, analizar y describir, por un lado, la relación entre marxismo y feminismo a principios de siglo desde el discurso de una mujer latinoamericana y argentina preocupada por el problema de sus pares. Y, por otro, intentar comprender cuál es la significación teórica y política que se le asigna al problema de la diferencia sexual en el discurso de Angélica Mendoza, como militante del marxismo.

La hipótesis de la que partimos es la siguiente: la significación teórica y política que se le atribuya al problema de la diferencia sexual depende de la valoración que se le asigne a este conflicto en relación a otros conflictos sociales, entre ellos, la lucha de clases; es decir, de las posiciones ideológicas y políticas que se sostengan y de la coyuntura en la cual se plantee el debate.

Acerca de la Historia de las Ideas Latinoamericanas y su metodología

El pensamiento latinoamericano ha estado, desde sus inicios, profundamente relacionado con la práctica, con el ámbito del hacer.

> ... la historia de la ideas latinoamericanas se abre con una profunda tematización acerca del valor de lo humano, enmarcada en una reflexión filosófico–antropológica que no se resuelve sólo en el nivel conceptual sino que está directamente orientada al obrar, a sus consecuencias y modos de enjuiciamientos. Ello implica un ejercicio de la razón práctica ... [en contraposición con una razón meramente especulativa] (Arpini, A., 2000, 15).

Es que, el pensamiento latinoamericano se preocupa de lo que fue en función de lo que es y puede ser. Su interés se centra en los modos en que el sujeto latinoamericano se objetiva; es decir, los distintos modos de construcción de la subjetividad y de afirmación de estos sujetos en la historia. Esta historia, entonces, no es lineal y continua sino que tiene permanentes

comienzos y recomienzos. El hecho de que la Historia de las Ideas Latinoamericanas valore el momento del comienzo y proponga recomienzos

> ... implica una prospectividad, una posición proyectiva desde la cual no se mira con una actitud constructiva hacia delante, sino que se mira hacia atrás con igual signo. Se trata de una objetividad que no renuncia al punto de partida inevitablemente subjetivo (Roig, A., 1993, 105).

El trabajo que nos proponemos se inserta dentro del marco del estudio de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, entendiendo a las ideas no sólo en el sentido filosófico, es decir en sentido general y abstracto sino "en el sentido de las ideas efectivas, inmersas en el dinamismo de las acciones y reacciones de los hombres y las comunidades en sus circunstancias...". Tal definición recoge los aportes de José Gaos a la constitución del campo de estudios específicos de la Historia de las Ideas Latinoamericanas. En particular la consideración de la existencia de una relación dialógica entre el autor del texto y el historiador, cada uno de los cuales se encuentra, a su vez, en diálogo con su propia época. De ahí que no sea posible una comprensión única de los textos del pasado, sino que sea pertinente apelar a una *comprensión conjetural*, en la medida que puedan considerarse distintas interpretaciones determinadas por las diversas circunstancias. (Cfr. Arpini, A., 1992, 44).

Teniendo en cuenta que el material básico sobre el que trabaja la Historia de las Ideas son los textos, resulta pertinente incorporar los desarrollos producidos en el terreno de las ciencias del lenguaje y de la comunicación. De ahí la importancia de la metodología del análisis del discurso y la incorporación de algunos elementos procedentes tanto de la teoría del mensaje como del discurso entendido como narración, para llevar a cabo una hermenéutica que permita comprender el pasado y resignificar los sentidos de los textos, en función de cada presente, con una mirada proyectiva.

Contexto histórico

Si partimos de la idea de que los discursos contienen de algún modo a la realidad que les dio origen, cuando intentamos hacer un análisis de los mismos, esto "implica no sólo establecer relaciones entre los signos en el interior del discurso, sino atender también a la función referencial del lenguaje y a la posibilidad que éste tiene de iluminar las relaciones interhumanas" (Arpini, A., 1997, 21).

Hacemos, entonces, una breve referencia al contexto, pues es un elemento imprescindible para poder entender mejor y de un modo más ajustado cualquier texto; es decir, siempre es necesario la puesta en con–texto, ya que el discurso plasmado es de algún modo, la expresión–desde una perspectiva, claro está– de ese momento histórico concreto y determinado.

El texto de Angélica Mendoza está fechado en 1933. Sin embargo, por algunas pistas que nos da la autora durante el relato, podemos aventurar que su estadía en el Asilo de San Miguel, experiencia a partir de la cual recoge estas impresiones, se produjo antes de las elecciones generales en 1932 y probablemente un poco después de las elecciones a gobernador en 1931.

Lo cierto es que los acontecimientos que narra están enmarcados en la Argentina de la cuarta década del siglo XX; más precisamente, en los primeros años de lo que se llamó la década infame y a poco tiempo del golpe militar que a manos de Uriburu derrocara al régimen yrigoyenista. Por los guiños que nos hace Angélica Mendoza, pareciera que quien gobernaba el país era, efectivamente, el Gral. Uriburu.

> ... ¡La plata que se chupa Uriburu con la multa de las mujeres! (Mendoza, A., 1933, 20).
>
> Antes, a causa de las elecciones, dejaban tranquilas a las mujeres. Pero como ahora no tienen nada que hacer, empiezan de nuevo (*Ibídem*, 49).

En el plano internacional, también habría que recordar algunos acontecimientos importantes. Entre ellos, no podemos

dejar de mencionar la Revolución Rusa del '17, que aún se encontraba en pleno auge y que se había convertido para todos los socialistas y comunistas en el ejemplo real de la sociedad a la que había que tender. Las ideas políticas asociadas al marxismo, el socialismo y el comunismo, habían tenido gran difusión y aceptación en nuestro país y, debido a la gran oleada de inmigrantes anarquistas, socialistas y comunistas, éste no era un tema menor de preocupación para los gobiernos argentinos. Recordemos, por ejemplo, la "Semana Trágica" durante el régimen yrigoyenista. Existía una persecución abierta contra las personas que profesaban esta ideología, incluso desde el punto de vista legal, hecho que se había acentuado con el resurgimiento de los nacionalismos en este período.

Por otra parte, habría que tener presente que en ese momento, en general en el mundo, el movimiento obrero era fuerte y estaba asociado mayormente a las ideologías políticas mencionadas. Aún existía una gran expectativa en torno al marxismo como cuerpo teórico y en los partidos relacionados con esta postura en el campo político. En Argentina en particular, durante los primeros años del siglo, tuvieron mayor fuerza e influencia, con representación en la Legislatura nacional, una fuerte presencia dentro del movimiento obrero y una multitud de manifestaciones culturales importantes. Los socialistas, principalmente, estaban muy comprometidos con la divulgación de la cultura. Fueron ellos quienes en mayor medida impulsaron la creación de bibliotecas populares. Asimismo, los distintos grupos de socialistas, anarquistas y comunistas de principios de siglo editaban una serie de revistas culturales de reconocido nivel. La Editorial Claridad, en la cual se publicó el texto de Angélica Mendoza, fue una de las editoriales pertenecientes a estos sectores que gozó de gran prestigio en la época.

Desde el punto de vista del movimiento feminista, convendría también recordar que luego de lo que se ha llamado la primera ola, que se produjo a fines del siglo XVIII, los reclamos feministas quedaron centrados fundamentalmente en torno de algunos derechos básicos, tales como los derechos políticos y

el derecho a la educación. Existía la creencia de que logrando una igualdad de derechos se lograría ingresar al ámbito público –espacio de ejercicio del poder– y superar la desigualdad en la que era trastocada la diferencia sexual.

No fue sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial, con el renovado auge del movimiento feminista en lo que se ha denominado "la segunda ola", que se puso en evidencia otra serie de conflictos entre los sexos y emergieron, de este modo, reivindicaciones específicas pertenecientes al colectivo mujeres, que atravesaban a todas las clases sociales y cuya resolución no se vislumbraba a partir de la superación de la contradicción de clases. Recuérdese que la experiencia soviética no había dado muestras de que la situación de las mujeres pudiera ser resuelta por decantación, ni existían indicios de que ello tuviera inevitablemente que suceder. Por lo tanto, la tensión entre feminismo y marxismo se hizo mucho más marcada dado que empezaron a existir señales evidentes de que resolviendo el conflicto de clases no quedaba superada la contradicción sexual, ni real ni potencialmente.

En este segundo período, con el lema "lo personal es político", quedaron al descubierto y fueron puestos en cuestión en el ámbito público problemas relacionados con la desigualdad de género, que hasta entonces habían estado resguardados dentro del ámbito de lo privado: la violencia familiar, los derechos reproductivos y sexuales, entre otros. Estos elementos que afectaban –y todavía afectan– particular y especialmente a las mujeres, profundizaron los argumentos acerca de la especificidad de los reclamos y demandas de las feministas, al margen de cualquier otra ideología más general a la cual distintas feministas pudieran adscribir.

Algunas palabras sobre Angélica Mendoza

Todo discurso es un discurso referencial en el sentido de que no es abstracto, sino que fue construido en un momento histórico concreto, determinado por un sujeto igualmente

histórico y concreto que tenía cierta visión de la realidad. Realidad que normalmente no es armoniosa sino que presenta conflictos, los cuales quedan, de alguna manera, registrados en el texto a través de la palabra. Asimismo, el sujeto que escribe mantiene una determinada relación con esa cotidianeidad en la que emerge su discurso, como veremos enseguida cuando nos detengamos en el análisis ideológico.

Por lo anterior, disponer de un panorama epocal, una referencia al universo discursivo más general, es uno de los elementos que nos permiten comprender la posición del sujeto que narra, respecto del discurso vigente. Pero, por otro lado, es necesario considerar algunos aspectos –la vida, los intereses, las circunstancias– de la persona que escribe, puesto que cuando se produce el encuentro con ese discurso se entra en diálogo no sólo con el contexto sino también y al mismo tiempo con el/la autor/a del texto. De ahí que en este apartado dedicaremos unas palabras a la vida y obra de Angélica Mendoza, la autora del texto que nos hemos propuesto desentrañar.

Angélica Mendoza vivió entre 1889 y 1960. Era oriunda de Mendoza, donde ejerció la profesión de maestra. Tempranamente ingresó al sindicalismo, en el que participó activamente y por el cual tuvo la oportunidad de protagonizar dos huelgas generales de maestros. En la última de ellas es encarcelada, y es ésta la experiencia que relata en la crónica novelada que es objeto de análisis en este trabajo, *Cárcel de Mujeres*.

De su participación en el sindicalismo devino su incorporación al partido comunista, de la mano de Rodolfo Ghioldi. Luego:

> … fue vicepresidenta del congreso de constitución del partido que se fundó en 1921 y tomó parte en los debates ideológicos que condujeron, en 1925, a una escisión y a una agrupación nueva: el Partido Comunista Obrero. (Ferreira de Cassone, F., 1996, 17–18).

Participó en sus filas hasta la disolución del Partido en 1929, cuando estaba, por otro lado, ya bastante decepcionada de la actividad política. A partir de ese momento, decide dedicarse

al estudio de los problemas filosóficos, sociológicos y pedagógicos. En este campo, cuenta con una fructífera labor intelectual que se refleja en una gran variedad de ensayos y publicaciones alrededor de estos temas.

> Cuando en 1929, entré en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, estaba yo buscando una guía para enfrentar los problemas de la vida y el mundo. La verdad era mi más alta ambición. Y la justicia mi más profunda demanda. En primer año, cuando entré en contacto con la historia del pensamiento humano, me di cuenta de inmediato que mi vocación era el estudio y el conocimiento del desarrollo de la conducta humana enderezada a una mejor comprensión del destino de la condición del hombre.
>
> Es verdad, sin embargo, que por entonces, mi fe absoluta en la ciencia y en el poder del hombre para resolver los problemas fundamentales de la humanidad se estaba debilitando. Como joven que ha crecido entre guerras y revoluciones y que era tan ansiosa y tan curiosa para investigar, en la vida real, la naturaleza y el alcance de la infelicidad humana, yo estaba bajo la tensión y la presión de una complicada experiencia del mundo. Aún así, proseguí mi línea original de pensamiento y comencé a escribir ensayos sobre temas filosóficos y sociales (Mendoza, A., 1996, 39).

Otros de los temas en los que estuvo interesada particularmente fueron la integración latinoamericana y el problema de la mujer. Debido a esta última inquietud que se acercó a la Unión Panamericana, institución que estaba realizando por entonces una campaña continental por el mejoramiento de la situación de la mujer y dentro de la cual cumplió una intensa labor (Ferreira de Cassone, F., 1996, 19–20).

Por su participación en esta y otras organizaciones que promovían el mejoramiento de las condiciones sociales, legales y políticas de las mujeres, en 1941 recibe el premio a la mujer sobresaliente de Latinoamérica, concedida por la General Federation of Women´s Club (*Ibídem*, 20).

Acerca del texto: *Cárcel de mujeres*

Cárcel de Mujeres. Impresiones recogidas en el Asilo del Buen Pastor, es por su forma, un relato novelado en el que se describe la situación de las mujeres más desprotegidas socialmente –es decir, de aquellas que caen en el Asilo–. Sin embargo, como veremos, es mucho más que eso. Dentro del texto existen elementos de análisis y explicaciones que nos permiten vislumbrar los conflictos que se plantean cuando se cruzan dos categorías de oprimidos, las mujeres por un lado, y la pobreza, por el otro.

La excusa que le permite escribir el relato, como lo mencionábamos precedentemente, es su estadía en la cárcel a raíz del encarcelamiento que sufre por su condición de militante política de izquierda en la huelga de maestros. Esa experiencia le brinda la oportunidad para estar en contacto con las otras mujeres, que por distintos motivos también son llevadas allí. Las más son prostitutas, pero también están las ebrias, las vagas, las ladronas o mecheras, etc.

Desde el interior del sistema penitenciario para mujeres puede apreciar los diversos comportamientos y actitudes de estas mujeres. Desde la convivencia obligatoria y la charla que ocasionalmente puede tener con algunas de ellas, va trazando bocetos de lo que está siendo testigo. A partir de una constatación básica: la comprobación empírica de que las mujeres que quedan atrapadas bajo la red policial pertenecen a las capas más bajas de la sociedad, comienza a desentrañar y diferenciar dentro de ese grupo aparentemente homogéneo, las características propias de cada subgrupo. Asimismo, nos describe las tensiones, los conflictos, las alianzas que se establecen o no entre algunos de ellos, intentando encontrarle una explicación a todas estas acciones desde el punto de vista de la inserción de estos grupos dentro del modo de producción y la conciencia de clase que tengan.

Esta diferenciación y tipificación la va llevando a cabo desde su mirada marxista, principalmente desde la categoría de trabajo

alienado (ver siguiente apartado), pero también como una mujer con conciencia de género. Es desde estos dos ejes centrales a partir de los cuales va caracterizando, comparando y estableciendo jerarquías en las categorías que va construyendo a partir de la observación directa de estas mujeres pertenecientes a los estratos más desfavorecidos de la estructura social. Es ésta su preocupación principal y la que guía todo el recorrido de su análisis, aunque por momentos se detenga un poco más en el análisis del problema de la prostitución que es, por otra parte, el que contiene más concentradamente el conflicto de clase y género.

Las prostitutas son mujeres explotadas por el hombre pero, al mismo tiempo, ellas se comportan como burguesas al explotar a los hombres a partir del comercio sexual que practican. Este hecho social, criticado desde la moral burguesa, no es sino un fenómeno que ella misma –la burguesía– ha contribuido a reafirmar puesto que encaja perfectamente dentro de su lógica, subraya la autora.

Busca, justamente, historizar el problema de la prostitución, remitiéndose a los orígenes para explicarlo. Es un intento de desmitificación y de análisis desde un punto de vista marxista e incluso feminista, aunque, como veremos, más lo primero que lo segundo.

Este relato apela a la sociedad en su conjunto. Pareciera estar dirigido especialmente a las personas involucradas en política o a militantes, pero de alguna manera es también un llamado de atención a la sociedad toda, acerca de un problema social importante pero silenciado, como es el de la prostitución y, sobre todo, la manera en que se articula con la lucha de clases y sus contradicciones. Como ella misma lo declara al final, considera:

> ... estos apuntes, como un aporte indirecto a la comprensión de un hecho social que vive enraizado en la comunidad humana, como la secuencia lógica de su estructura: la prostitución.

> Directamente tiende a algo más: a la denuncia de la hipocresía de la moral burguesa frente a la realidad humana de la

> prostituta y a la sofisticación de su obra redentora por intermedio del Buen Pastor y del Asilo de San Miguel. ... Otra intención además me guía con esta publicación: poner de manifiesto los procedimientos policiales frente a las mujeres militantes de organismos de izquierda y revolucionarios, a las que no contentos con privárseles de la libertad, se las somete a un sistema de prisión a fin de humillarlas y acobardarlas en la lucha (Mendoza, A., 1933, 101).

Categorías, análisis ideológico, funciones del discurso

El lenguaje es uno de los elementos centrales que distingue al ser humano de otras especies animales. Todas las actividades del hombre giran alrededor y están mediadas por él. A través del lenguaje, "los hombres representan y comunican su mundo y asimismo, interpretan y organizan la experiencia, le dan un significado y buscan justificarla o bien transformarla" (Arpini, A., 1997, 21).

Las categorías son aquellos conceptos, ideas síntesis, a partir de los cuales se da cuenta de una realidad. Estos conceptos no son neutros, sino que tienen siempre una carga axiológica y valorativa. Esto es así porque las categorías no se dan aisladas sino que son construcciones que realiza un sujeto histórico concreto determinado que está inmerso, a su vez, en un contexto igualmente histórico y determinado. Por lo tanto, estas palabras, categorías, remiten a lo ideológico.

En función de estas categorías no sólo se ordena la realidad presente sino que se establecen las proyecciones futuras; es decir, permiten decir lo que es, pero también lo que debe ser.

Como decíamos en el apartado anterior, Angélica Mendoza construye en el texto una serie de categorías, al mismo tiempo que usa otras, principalmente, las provenientes del campo teórico marxista para ordenar y en cierto modo darle forma a las primeras.

Es por esto último que creemos conveniente mencionar brevemente los principales postulados de este *corpus* teórico. Marx

parte de una premisa materialista básica, "no es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia". Con esto pretendía enfatizar el hecho de que son las prácticas concretas, las que se dan en la vida cotidiana, las que van construyendo las ideas o ideologías como modo de legitimación de esas prácticas. Ambas son históricas y por lo tanto, variables: a medida que se modifican las prácticas, se modifican las ideologías a las que dan lugar y viceversa.

Es por esta razón que, en la *Introducción a la Crítica de la economía política*, uno de sus escritos fundamentales, deja bien sentado que el punto de vista desde el cual va a llevar adelante su análisis, es el punto de vista del proletariado y sus condiciones concretas de existencia.

La historia para el marxismo no es una historia lineal, continua y exenta de conflictos; por el contrario, está compuesta de tensiones y contradicciones y el modo en que se resuelvan estas contradicciones es lo que determina el curso de la misma. La contradicción principal para este *corpus* teórico es la lucha de clases, puesto que parte de la idea central acerca de que la sociedad está compuesta por clases sociales, no por individuos como sostienen otras corrientes teóricas. Así es que, para el marxismo, la historia es la historia de la lucha de clases.

Para la corriente teórica que estamos describiendo el individuo está anclado y determinado por el lugar que ocupa en la estructura social. Dentro de esta última, el marxismo reconoce dos niveles de análisis: la estructura económica y la superestructura jurídico–política, por decirlo en términos esquemáticos y sintéticos. Entre estas dos instancias existe un juego dialéctico permanente, pero la determinante es la económica. Es decir, el modo de producción y las relaciones sociales a las que da lugar determinan, en última instancia, el sistema político y la ideología que lo legitime. Y es la inscripción dentro de la estructura económica, en uno u otro lugar de la misma –explotadores / explotados; opresores / oprimidos– lo que determina la clase social a la que se pertenece en las sociedades capitalistas.

Sin embargo, el simple hecho de pertenecer a una clase

social no implica necesariamente tener conciencia de clase; es decir, adscribir a los intereses, objetivos y luchas de esa clase social. Por el contrario, debido a la profunda influencia que la ideología dominante –la de la burguesía– ejerce en la sociedad imponiendo una definición unívoca del mundo, existe, normalmente, una tensión constante y muchas veces contradictoria entre la clase social en la que los sujetos están anclados –la clase en sí– y la ideología que sostienen –la clase para sí–.

Esto último es lo que sucede con las prostitutas, quienes por sus condiciones materiales de existencia pertenecen al lumpen proletariado pero, a partir del análisis que realiza Angélica Mendoza, la ausencia de conciencia de clase –de explotadas, oprimidas– hace que se comporten como burguesas.

• El ***trabajo*** es una clave para el análisis, que Angélica Mendoza utiliza frecuentemente en el texto y que es preciso poner en contexto dentro del *corpus* categorial de la teoría marxista, ya que, entendemos, es desde esta perspectiva que está siendo usada.

El trabajo, para Marx, es el modo de realización del hombre. A partir del trabajo, los hombres transforman la naturaleza en su provecho y se realizan en él. Pero, dice Marx, en el capitalismo el trabajo del hombre está alienado porque el obrero no trabaja para él sino para otro hombre, el capitalista; por lo tanto el trabajador no se realiza en su trabajo puesto que se halla sometido en él. Su trabajo no le pertenece a él sino a otro hombre, al dueño de los medios de producción y el objeto que produce tampoco le pertenece al trabajador sino al capitalista. Si al obrero no le pertenece el objeto que produce y en el que se objetiva y si no se siente libre en el trabajo sino sometido, entonces el hombre se enajena de la naturaleza y de los demás hombres y, consiguientemente, de la humanidad. Por lo tanto, en el modo de producción capitalista los hombres no se realizan en su trabajo y es por esto que se sostiene que es necesario que el proletariado se libere de estas cadenas para que se emancipe la humanidad.

En el modo de producción capitalista, en que el trabajo se

encuentra alienado tal como acabamos de describirlo, el obrero no posee nada, excepto su fuerza de trabajo. Por lo tanto, el proletariado no está "libre" para vender su fuerza de trabajo –tal como se intenta legitimar desde la burguesía– , sino que está obligado a hacerlo, puesto que es lo único con lo que cuenta para garantizar su supervivencia. Es así que, en vez de ser la actividad por la que el hombre se realiza tanto en cuanto sujeto como a nivel de la especie, bajo el capitalismo, el trabajo se transforma en una mercancía más, susceptible de ser intercambiada en el mercado.

• La ***honestidad***, como categoría moral, no es una cualidad de la prostituta, pero tampoco de la burguesía. Por lo tanto, pareciera ser, que el mundo de la honestidad se refiere al de las/os obreras/as con conciencia de clase. Es decir, la "honestidad" está estrechamente relacionada con el modo en que se entiende el trabajo. Es la posición de los sujetos en el modo de producción y la conciencia que posean los/as sujetos/as de esta circunstancia, lo que determina su honestidad o deshonestidad.

• Con el término ***prostitutas*** se caracteriza a un personaje social específico, que es construido a partir de distintos elementos.

Desde el punto de vista de su situación económico–social, no forman un conglomerado homogéneo, puesto que es posible reconocer capas dentro del colectivo de las prostitutas. Esta diferenciación económica se establece, básicamente, a partir del "rendimiento del trabajo y eficacia de su explotación partiendo de los datos que proporcionan: número de individuos y montos de la ganancia." (Mendoza, A., 1933, 39). Angélica Mendoza señala que existe, entre estas distintas capas, una suerte de pacto de convivencia que se rompe cuando aparece el hombre y comienza a jugar la competencia.

En relación al aspecto emocional, la autora sostiene que tienen las emociones a flor de piel y las expresan de un modo siempre escandaloso, ya sea a través de la risa o el llanto. "Estas rameras lloran y se emocionan, como una dama o más que una dama ante la miseria en marcha" (*Ibídem*, 31).

En cuanto a la vida y a su propia cotidianeidad, resalta el aspecto simple y lógico con el que entienden la vida. Viven en su propio mundo, con sus costumbres, sus propias leyes. Dice la autora: "No les interesa el mundo de la "honestidad" (*Ibídem*, 36).

> Y lo más trágico en esta deformación colectiva de contenido del vivir, es que las circunstancias, el hecho social de la esclavitud femenina, encierra a estas mujeres, en el círculo de hierro del comercio sexual, sustrayéndolas a cualquier otra preocupación, anulándolas para todo lo que no sea su mecánica jornada (*Ibídem*, 48–49).

En relación con el varón la situación es compleja. Desde el punto de vista de la actividad que realizan, el varón es el explotado, el sometido, el que debe pagar el precio por el goce que recibe; es decir, debe pagar por algo que no tiene precio. Pero centrados en la figura del cafishio, serían ellas las explotadas aunque sin conciencia de ello, puesto que lo quieren y lo admiran.

> No existe para ella el explotador; hay sí un hombre más adiestrado en la mala vida burguesa que organiza en gran escala el trabajo de la prostituta, lo asegura, lo estandariza, lo controla y lo defiende. Cuando no tienen ese hombre que las guíe son pobres reas que se mueren de hambre (*Ibídem*, 44).

Desde el punto de vista de la religión, el paso por el Asilo y la función redentora que desde allí se intenta llevar a cabo, inculcan en ellas una religiosidad exacerbada pero carente de misticismo, de acuerdo con la descripción de la autora.

Un aspecto muy interesante, y en el que Angélica Mendoza se detiene un poco más, es el de la identificación ideológica burguesa que manifiestan las prostitutas, desde el modo de entender la vida, su "trabajo", el varón, la miseria, etc..

En relación al trabajo reivindican, del mismo modo que la burguesía, la libertad de trabajo y acción. De hecho, como lo marca la autora, el mismo concepto de trabajo está atravesado por esta ideología, puesto que consideran una actividad que no es otra cosa que el comercio sexual y que implica una explotación económica en la que no intentan realizarse sino que,

de la misma forma en que la burguesía intenta maximizar sus ganancias a través de la explotación del obrero, ellas lo hacen a través de la explotación de los hombres. Es la misma lógica burguesa la que guía estas acciones y a partir de las cuales las justifican. De ahí que la autora las defina como "lumpen proletario, con visión y hábitos burgueses" (*Ibídem*, 117).

> En la lucha social son pues tan negativas como cualquier mujer burguesa; son burguesas por su mentalidad y lumpen proletarias por su condición social. No conciben una sociedad distinta. No se creen explotadas ni víctimas del régimen, porque si lo entendieran así, dejarían de ser prostitutas o ladronas. Ignoran el significado social de su existencia. (*Ibídem*, 47).

A lo largo del relato, Angélica Mendoza, utiliza otra serie de términos para caracterizar socialmente otros personajes. Entre los femeninos se destacan:

–Las ***ladronas*** o mecheras son las que roban tiendas. Si bien forman una clase aparte, como indica la autora, tienen cierta semejanza con las prostitutas en cuanto a la identificación con la ideología burguesa. A pesar del desprecio propio de la ideología burguesa hacia las "mujeres del arroyo" que eventualmente puedan sentir las mecheras, existe entre éstas y las prostitutas cierta convivencia pacífica y un tácito pacto de alianza. Las prostitutas las admiran de algún modo y las ladronas se lo retribuyen colaborando con el planchado y la costura, actividades que las primeras no realizan.

–La ***pordiosera*** puede ser la vendedora de estampas o aquella que mendiga explotando la conmiseración de su propia condición o la de sus hijos/as.

–Las ***viejas*** "tienen un sentido equilibrado y burgués de la vida. Esperan la muerte y viven el abandono" (*Ibídem*, 32). Pero son, a su vez, las que el sistema capitalista expulsa porque no son útiles socialmente hablando.

–La ***vaga*** y la ***ebria*** forman dentro del Asilo otro grupo con el que pactan las prostitutas. Intercambian el lavado de la ropa y el cuidado del baño por distintos regalos.

–Las ***cuidadoras,*** las ***monjas,*** son las "redentoras" de las que llegan al Asilo. Ellas intentan salvar el alma de las "pecadoras" a través del misticismo.

Dentro del grupo de los varones, se encuentran:

–El ***policía***: ... es el "perro" que husmea la caza... (*Ibídem*, 34–35).

–El ***hombre (burgués)*** es el que tiene el poder. "¡El dueño de la calle, de la casa, de la oficina y del Estado!" (*Ibídem*, 35).

–El ***caften*** es el hombre que explota a la prostituta.

Todos los personajes descriptos, más allá de las particularidades señaladas, tienen en común el hecho de profesar la ideología burguesa sin cuestionamientos; su ubicación dentro del proceso de producción como " no trabajadores/as" y/o la ausencia de conciencia de clase aun cuando pertenezcan al proletariado o al lumpen proletario por sus condiciones concretas de existencia. Es decir, la adscripción a la ideología burguesa es lo que aúna a todos ellos.

Los varones, además, se ubican como los opresores de un sexo sobre otro (el de los varones por sobre las mujeres). Son ellos los que tienen el poder tanto en el ámbito público como en el privado, ejerciendo de este modo una opresión sobre el colectivo mujeres. Ya empieza a vislumbrarse aquí, con la ausencia de los obreros varones dentro de este grupo categorial, cómo se articulan marxismo y feminismo en el discurso de Angélica Mendoza.

Por último y contraponiéndose con las anteriores, la autora señala otras caracterizaciones sociales:

–La ***militante***, en cambio, es "una compañera", "una camarada".

–El/la ***obrero/a***: Es quien tiene conciencia de su explotación. Sabe que "es la médula social y quiere liberarse, se organiza y lucha".

Militantes y obreras están comprendidas dentro de la categoría de las "honestas" puesto que trabajan y tienen conciencia del lugar que ocupan dentro de la estructura social y, esto

último les permite cuestionar los fundamentos de la burguesía. Por ello, son aquellos/as que constituyen el sujeto capaz de pensar y construir una sociedad diferente, tal como la autora lo explicita claramente en el texto.

El análisis de lo ideológico es uno de los aspectos centrales de la metodología del discurso desde un crítica de la razón práctica. Si el discurso es el modo en que se simbolizan las prácticas cotidianas de los sujetos concretos y si éste es producido por un sujeto histórico que guarda una determinada relación con su propia cotidianeidad, entonces, es posible detectar en la misma forma los aspectos ideológicos del discurso.

> ... El sujeto narrador –dice Roig– se expresa en determinados "personajes" encarnándose en ellos o rechazándolos, mediante un fenómeno de compatibilidad o incompatibilidad ideológica, es decir, que los que podríamos llamar "personajes interiores" de la narración se encuentran apoyados en el "sujeto narrador" que funciona como "personaje exterior", en el sentido ...que está "detrás" pero también "dentro" de la narración transmitida (Roig, A., 1993, 123).

Las caracterizaciones de los personajes que la autora ha construido para dar cuenta de una realidad que aparece como conflictiva, a partir de cuyas voces quedan en evidencia no sólo las tensiones, sino los distintos discursos vigentes y los diversos modos de entender la cotidianidad para los distintos sujetos sociales, están ordenadas axiológicamente en torno a otras categorías generales, a las que, previamente, hemos hecho referencia.

En el texto *Cárcel de mujeres*, el vector principal a partir del cual se establece la jerarquía axiológica está marcado por el *corpus* categorial marxista y prioriza entonces, al/a obrero/a y el/la militante, quienes tanto por su ubicación dentro del proceso de producción como por su conciencia de clase asociada a los grupos subalternos y la ideología que profesan, apoyan y sostienen esta posición, convirtiéndose así, en los sujetos capaces de transformar la sociedad y de emancipar a todas las categorías de oprimidos.

Esta divisoria –desde el *corpus* categorial marxista– parecería

estar apoyada en la categoría moral de *honestidad*, tal como la hemos descripto, a la que se oponen, tanto la *burguesía* como las *prostitutas*, pues ambas efectúan algún tipo de explotación. Pero también caen del mismo lado las *ladronas*, las *pordioseras*, etc. por adscribir ideológicamente a la burguesía.

La burguesía o quienes sostengan esta ideología están, por lo tanto, en el extremo contrario en este *continuum* que iría desde lo justo a lo injusto en la perspectiva de la autora; es decir, desde la honestidad a la deshonestidad. En este último extremo estarían entonces, la *burguesía*, la *policía* –trabaja para la clase dominante– , la *prostituta*, la *ladrona*, la *pordiosera* y la *vieja*, y por último, la *vaga* y la *ebria*.

Pero, por otro lado, existe un segundo criterio que complementa al primero y es el que está relacionado con la perspectiva de género; es decir con su posición como feminista. En este caso, se contrapone la mujer al hombre, quien se ubicaría en el polo injusto de esta valoración, del lado de los opresores. Sin embargo, da la impresión que se excluye de este último grupo al obrero, pues todas las menciones acerca de la opresión sexual que ejercen los hombres están asociadas al policía, al burgués y/o a quienes se apoyan en esta ideología, como podría ser el caften.

En este punto aparece el conflicto entre clase y género, el dilema respecto a cuál asignarle prioridad en la jerarquía axiológica que se establece; conflicto que Angélica Mendoza resuelve dándole primacía a la categoría de clase, como acabamos de señalar, oponiendo de este modo a las mujeres y a los/as obreros/as contra la burguesía, pero no al género hombre contra el género mujer separadamente de la clase.

Ella misma aclara, al final del epílogo, su posición al respecto:

> Solamente en la sociedad que haya destruido la propiedad privada y la sujeción de la mujer al hombre, hallará la prostituta su redención, como la hallarán las vírgenes a la fuerza y las condenadas al ludibrio por el libre ejercicio de su maternidad.
>
> Pero, así como la tragedia de una mujer, condenada a guardar

> como vestal la integridad de su honra, no detiene ni puede preocupar en el frente general de la lucha de clases, así también la prostituta, que no es ni revolucionaria en sus protestas ni proletaria en su actividad, puede plantear problemas parciales de redención individual.
>
> Su liberación no está pues en una obra feminista ni en un derroche sentimental, sino en la acción de clase que en el instante que vivimos empuña las riendas de la historia y crea condiciones nuevas de convivencia y nuevas y humanas valoraciones: el proletario (*Ibídem*, 118).

En cuanto a las religiosas, la valoración negativa está asociada también con la burguesía, pero más con el idealismo religioso que sustentan y el misticismo en el que apoyan su lucha en la tarea redentora de las "pecadoras" –la moral burguesa–, contraponiéndolo al carácter materialista y terrenal de la lucha marxista.

En relación con la visión respecto de la vida cotidiana, su perspectiva es crítica y está plasmada en el discurso desde las voces de la obrera y la militante. En cambio, la voz de la prostituta, fundamentalmente, estaría marcando el discurso actual –el de la ideología dominante–, hecho que se pone en evidencia con fuerza cuando una de ellas en uno de los pasajes del relato se refiere a las militantes como "las locas Comunistas".

Debido a esta visión negativa de la cotidianeidad, existe en el discurso una acentuación del momento futuro, momento en el que, a través de la misión emancipadora del proletariado (sujeto en el que se pone insistentemente el acento como agente posibilitador del cambio) se vislumbra una superación de esta dicotomía entre burgueses y proletarios, opresores y oprimidos. Es decir, se evidencia una intención de transformar. Así, en cuanto a la función del discurso en relación con su temporalidad, *Cárcel de Mujeres* se presenta como un discurso en el que la utopía cumple una función crítico–reguladora.

Por otra parte, para concluir que la única salida se encuentra en el proletariado como sujeto emancipador, realiza una fuerte crítica a los fundamentos a partir de los cuales se explica y

se juzga la prostitución, hasta llegar a afirmar que se trata de un hecho aunque no construido, sí mantenido por la burguesía puesto que encaja perfectamente dentro de su lógica: la de la explotación de una clase por otra y de un sexo por otro.

Para desarrollar esta crítica de los supuestos en los que se basa el sistema de explotación de la burguesía, tanto de una clase por otra, como de un sexo por otro, se remite a la historia, no en un intento de encubrir la realidad sino todo lo contrario. Su intención es historizar el problema de la prostitución, remitiéndose a los orígenes para explicarlo.

En este sentido, el discurso de Angélica Mendoza podría ser entendido como discurso superador, porque no sólo critica los fundamentos en los que se sostiene el discurso vigente, sino que también propone una jerarquía axiológica distinta.

A modo de conclusión

A partir del análisis ideológico precedente es posible afirmar que la tensión entre feminismo y marxismo –si se le otorga preeminencia a una contradicción por sobre otra o si se analizan por separado– queda resuelta dándole primacía a la lucha de clases por sobre el conflicto de género, subordinando esta contradicción a la primera.

Como vimos, el eje analítico es la noción de trabajo. A partir de la relación con éste y de la conciencia de clase que se posea consecuentemente, se establece la jerarquía axiológica principal. Luego y en un segundo momento, recién es introducida la problemática de las mujeres. Finalmente, son los dos sujetos subalternos –obreros y mujeres– los que quedan opuestos a la burguesía como clase dominante. Y, tal como ella lo subraya al final del texto, el único sujeto capaz de liberar tanto a unos como a otras es el proletariado –convertido así en sujeto absoluto– quien, entonces, no puede detenerse ante esas luchas parciales.

Esta preeminencia que se le da al conflicto de clases por

sobre el sexual debe entenderse, sin embargo, en el contexto en el que fue escrito este relato. Como se dijo oportunamente, la confianza en los cambios que eran posibles desde el socialismo y el comunismo era aún muy fuerte (existen algunas referencias en el texto respecto de lo que sucedía en Rusia) y, por otro lado, dentro del feminismo, los reclamos estaban más centrados en la consecución de determinados derechos específicos: entre ellos, los directamente políticos y el derecho a la educación eran los puntos centrales de las demandas feministas de entonces. En esa coyuntura –tanto teórica como política– era difícil vislumbrar, mucho más dentro del corpus marxista, la contradicción sexual como separada de la clase, puesto que eso implicaba, como Angélica Mendoza lo dice expresamente, detenerse en luchas parciales en detrimento de la totalidad que implicaba la lucha de clases.

Planteamos al inicio del presente trabajo que la significación teórica y política que se atribuye al problema de la diferencia sexual depende de la valoración que se le asigne a este conflicto en relación a otros conflictos sociales, principalmente, la lucha de clases. Es decir, de las posiciones ideológicas y políticas que se sostengan y de la coyuntura en la cual se plantee el debate. En este caso, la adscripción de Angélica Mendoza al marxismo prima por sobre su feminismo, pues el énfasis puesto sobre el proletario como único agente social posibilitador del cambio y la emancipación de la humanidad, sumado a la coyuntura favorable que en ese sentido se visualizaba sobre lo que estaba aconteciendo en Europa, sobre todo en Rusia, produce como consecuencia que cualquier otro conflicto, por ejemplo el de la opresión de un sexo por otro, sea subordinado a aquél más general –el de clases– y por lo tanto, sea considerado como un conflicto parcial y en cierto sentido, individual.

Bibliografía

– Adriana Arpini, "Razón práctica y discursividad: una perspectiva latinoamericana" en: Adriana Arpini (Editora), *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El pensamiento fuerte de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte*, Buenos Aires, Biblos, 2000.

– Arpini, Adriana. "El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas", en: *Philosophia, Anuario de Filosofía*, Mendoza, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, 1992. (Una versión revisada es incorporada en la primera parte del presente volumen).

– Arpini, Adriana. "Categorías sociales y razón práctica: una lectura alternativa", en: Adriana Arpini (Compiladora), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*, Mendoza, EDIUNC, 1997.

– Ferreira de Cassone, Florencia. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*. Serie Extensión. Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, 1996.

– Foucault, Michel. *El discurso del poder*, Presentación y selección de Oscar Terán, Buenos Aires, Folios, 1983.

– Heller, Agnes. *Sociología de la Vida Cotidiana*, Barcelona, Península, 1977.

– Marx, Carlos. *Manuscritos Filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Cartago, 1984.

– Mendoza, Angélica. *Cárcel de mujeres. Impresiones recogidas en el asilo del Buen Pastor*, Colección Claridad, Problemas Sociales, Buenos Aires, 1933.

– Mendoza, Angélica. "Autobiografía Intelectual", en: Ferreira de Cassone, Florencia. Op. cit.

– Maure, Mariano. "Categorías para pensar el cambio social", en: Adriana Arpini (editora), *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El pensamiento fuerte de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte*, Buenos Aires, Biblos, 2000.

– Roig, Arturo Andrés. *Narrativa y Cotidianeidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Editorial Belén, 1984.

– Roig, Arturo Andrés. "Historia de las Ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano", en: *Análisis*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1993.

– Roig, Arturo Andrés. *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993.

– Rossi Landi, Ferruccio. *Ideología*, Barcelona, Labor, 1980.

Antagonismo y revolución: una lectura axiológica de un discurso de Roberto Fernández Retamar

Alejandra Gabriele

> La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación (Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*).

Nos proponemos a través de este trabajo llevar a cabo, a modo de ensayo, el análisis de un discurso latinoamericano. Se trata del texto de Roberto Fernández Retamar, *Nuestra América y Occidente*, que abordaremos desde los supuestos categoriales aportados por la teoría del discurso, a partir de las ampliaciones metodológicas realizadas por Arturo Roig y en el marco de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, con el objeto de desentrañar las estructuras ideológicas del texto a través de un análisis de las formas y funciones del discurso.

Procedemos a partir del universo discursivo (totalidad discursiva actual o posible) en el que se inserta *Nuestra América y Occidente*. Ello supone, a su vez, la inserción de los discursos en una totalidad social que determina sus peculiaridades. "Ese 'universo' es expresión, manifestación o reflejo de las contradicciones y de la conflictividad que son propias de la realidad social" (Roig, A., 1984, 1). En este caso en particular, se trata de un texto producido por un cubano, en la Cuba post–revolucionaria, finalizando la década del setenta. Esto determina

también una línea discursiva en la que se organiza de una manera determinada el "sistema de discursos referidos", que de acuerdo con la definición de Voloshinov, "es el discurso dentro del discurso, enunciado dentro del enunciado, y al mismo tiempo discurso acerca del discurso, enunciado acerca del enunciado" (Cfr. Voloshinov, V., 1976; Roig, A., 1993, 112). Se trata de observar de qué modo se lleva a cabo la asimilación de otro discurso, si se lo elude o se lo excluye.

Por esta misma complejidad y vastedad del "universo discursivo" al que pertenece el texto a analizar, debemos delimitar el trabajo. Siguiendo a Arturo Roig, consideramos que "es posible 'leer' lo ideológico en el texto mismo, y en particular en sus modalidades formales" (Roig, A., Op. cit., 109), atendiendo a la presencia de lo axiológico en que se manifiesta la naturaleza conflictiva de la realidad social. Para ello analizaremos el texto en cuestión desde las "funciones narrativas", las "funciones del lenguaje comunicativo" y las "funciones sociales del discurso", ampliadas sobre la base de una crítica de la teoría del mensaje y la teoría narrativa.

Así, la "función narrativa" y la de los actantes permiten mostrar lo ideológico en la medida en que reconozcamos que el nivel en que se desarrolla la narración es el axiológico. Por lo tanto, la narración y el actante dependen de la duplicidad de lo valorativo: "El actante, en cuanto sujeto narrativo, no encarna indistintamente este o aquel valor, sino que su función la cumple respecto de un valor o de un anti–valor determinados, y de modo excluyente" (Roig, A., 1984, 15). De este modo surgen dos discursos que manifiestan la oposición valor/anti–valor, es decir, *discursos antitéticos*. En palabras de Roig: "todo discurso supone, real o virtualmente, el discurso antitético" (*Ibídem*, 15). Cuando dicho discurso se construye invirtiendo la jerarquía de valores de un discurso por la jerárquica contraria, hablamos de "anti–discurso" o de "discurso en lugar de…"; y cuando la inversión axiológica se realiza a través de una crítica superadora de los valores antitéticos, estamos frente a un "discurso contrario".

Ampliando las "funciones del lenguaje comunicativo" señaladas por Jakobson, se distinguen dos funciones que complementan el esquema de la comunicación: la "función de historización / deshistorización" y la "función de apoyo". Ambas permiten "denunciar modos formales del discurso que son de naturaleza ideológica" (*Ibídem*, 13). La "función de historización / deshistorización" se presenta como un juego de ocultamiento del carácter histórico de los discursos privilegiando unos discursos sobre otros en el "sistema de discursos referidos". También la "función de apoyo" oculta el carácter histórico del discurso apoyando el mensaje en otro al que se concede un valor absoluto.

Las "funciones sociales del discurso" se constituyen en el uso discursivo que se haga de la temporalidad. De este modo, si se privilegia el presente estamos frente a una función de integración; si el privilegio es por el pasado, la función es apocalíptica; si el acento está puesto en el futuro dando lugar a un discurso otro, se trata de la función utópica.

Previamente nos referiremos al contexto del autor y su obra para introducirnos luego en el análisis propuesto.

Roberto Fernández Retamar (1930) es poeta y ensayista cubano, gran conocedor e intérprete del pensamiento de José Martí. El texto que analizaremos fue publicado por primera vez en el año 1976 en la *Revista Casa de las Américas 98* en la Habana, bajo la dirección del mismo Fernández Retamar. Luego en México, en 1978.

Nuestra América y Occidente pretende circunscribir la problemática latinoamericana en el marco histórico signado por el desarrollo del "mundo occidental"; contexto en el que nuestra América participa desde el lugar del explotado para la construcción del poder del explotador: Occidente.

Fernández Retamar sitúa su discurso en el contexto de influencias políticas e intelectuales originado por la Revolución Cubana. Desde allí analiza la realidad latinoamericana en función de un proyecto emancipador que se ha originado en el seno mismo de dicha Revolución y que aspira a expandirse por toda Latinoamérica. Esto evidencia en el discurso el "deseo de

transformar" la realidad, propio del discurso filosófico–político marxista. (Greimas propone dos categorías clasificatorias del discurso filosófico, movidas por lo que denomina "deseo de conocer" y "deseo de transformar", respectivamente) (Cfr. Greimas, A. J., 1973; Roig, A., 1984, 10).

Para que el proyecto emancipador se pueda llevar a cabo hay que deslindar y definir el ámbito histórico de nuestra América en confrontación con el mundo occidental. Así, Fernández Retamar va desenmascarando la historia de Occidente y su relación con nuestra América, a través del análisis de las diversas expresiones del pensamiento latinoamericano que han planteado el problema. Relación que relega a Latinoamérica a su condición de explotada, utilizada como mero instrumento para el desarrollo del mundo occidental.

Se trata de la "toma de conciencia" de nuestra América (manifiesta en la denominación del ámbito propio) cuyo antecedente más significativo lo hallamos en el proyecto bolivariano, a partir del cual esta idea ha estado en expansión.

Como José Martí, Fernández Retamar prefiere la denominación *Nuestra América* a la de América Latina, a pesar de considerarlas sinónimo por la significación que la última ha cobrado en los últimos años. América Latina "incluye no sólo pueblos de relativa filiación latina, sino también otros, como los de las Antillas de lengua inglesa y holandesa, más bien alejados de tal filiación; y, por supuesto, los grandes enclaves indígenas. En este sentido amplio emplearemos la expresión" (Fernández Retamar, R., 1978, 6). En cambio, *Nuestra América* queda a salvo de las interpretaciones restringidas a lo meramente etimológico.

El autor apela a categorías marxistas, tales como "toma de conciencia", "capitalismo", "proletariado", "negatividad histórica", para encarar el momento descriptivo del análisis. Esto se evidencia no sólo desde el lugar que suponemos ocupa un intelectual en la Cuba revolucionaria, sino en la explícita apelación a Marx a la hora de caracterizar el surgimiento del mundo capitalista:

> El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros; son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Esos procesos idílicos representan otros tantos *factores fundamentales* en el movimiento de la *acumulación originaria*. (Karl Marx citado por Fernández Retamar, R., Op. Cit., 9).

América Latina queda situada en el lugar de explotación para el desarrollo del mundo occidental, vinculada, en consecuencia, a la misma historia, signada por la lógica dicotómica de relaciones tales como metrópoli–colonia, civilización–barbarie, explotador–explotado, dominador–dominado: "desde los orígenes mismos de lo que iban a ser tanto 'el mundo occidental' como 'la América Latina', que se desarrollan a la vez, dialécticamente enlazados, a partir del siglo XVI" (*Ibídem*, 10).

En términos discursivos, Fernández Retamar presenta su trabajo de manera tal que hace suponer que estamos frente a un discurso antitético, esto es, frente a una inversión de valores como la antítesis explotador–explotado, que corresponde respectivamente a Occidente y Nuestra América. Sin embargo, esta antítesis remite sólo a la descripción del contexto histórico en el que se situará el análisis que realizará el escritor cubano.

Lo antitético del discurso consiste en lo que Occidente nos ha legado como tradición cultural: las reglas de juego del mundo capitalista, las cuales suponen antagonismos, en este caso entre explotador y explotado, metrópoli y colonia. Frente al legado puede ocurrir que se considere al sujeto receptor del mismo un "ente pasivo que deja de ser propiamente el sujeto de su propia cultura, para constituirse en un mero soporte de ella" (Roig, A., 1981, 46). Es el caso de las burguesías nacionales nacientes en nuestros países luego de las guerras de independencia, preocupadas por constituirse como el "Occidente de ultramar", conservando lo antitético de Occidente en la formulación arquetípica *civilización–barbarie*. Burguesías que en

palabras de Fernández Retamar, "dan de a ratos la impresión pirandelliana de ser pensadores burgueses en busca de su burguesía nacional" (Fernández Retamar, R., Op. cit., 21).

Esta antítesis es tal mientras la América Latina, desde su situación de explotada, permanezca enajenada. En la medida en que tome conciencia de su condición, irá superando dicha antítesis, "en el interior del mundo occidental nuestro destino es 'de simples colonias', y nuestro porvenir exige salir de ese mundo" (*Ibídem*, 40). Esto implica una transmutación de valores como la que lleva a cabo Calibán en *La Tempestad* de Shakespeare, personaje reinterpretado por el mismo Fernández Retamar como representativo de nuestra América. Calibán ha recibido a cambio de su sometimiento la lengua de Próspero, el conquistador, como legado. Pero descubre que la lengua legada, no sólo es un instrumento de servicio, sino que puede transformarse en un instrumento de liberación, entonces la utiliza para maldecir a su dominador. De manera semejante, la transmutación está presente en *Nuestra América* de Martí: "Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores" (Martí, J., 1964, vol. 6, 15 a 23).

En *Nuestra América y Occidente,* no sólo se realiza una inversión de valores, sino que estamos frente a un discurso crítico en vistas a una propuesta superadora de la mera antítesis:

> … cuando el discurso antitético se organiza sobre la base de una determinación crítica de los supuestos del "discurso opresor", no mediante una simple inversión valorativa, sino mediante una fundamentación axiológica superadora, hablamos de "discurso contrario" (en el sentido de "discurso liberador" propiamente dicho) (Roig. A., 1984, 15).

En este sentido podemos afirmar que *Nuestra América y Occidente* es un discurso contrario. Parte de una profunda crítica de los supuestos contradictorios que fundamentaron los procesos de modernización, es decir, la occidentalización de América Latina.

Dicho proceso se desenvuelve en tres momentos en los que se hará presente una dialéctica contradictoria entre las voluntades independentistas y los intereses burgueses dentro de los movimientos emancipatorios, que a su vez implican diferentes maneras de plantear las relaciones entre nuestra América y el mundo occidental. Los hitos que señalan los tres momentos son: la independencia haitiana entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, las independencias de las colonias ibéricas en el siglo XIX, y la primera independencia cubana finalizando el siglo XIX. La visión crítica de estos momentos desenmascara las políticas occidentales tanto las del propio mundo occidental, como las de las burguesías latinoamericanas en su intento desesperado por pertenecer al mundo "desarrollado".

En estos tres momentos emancipatorios se va constituyendo el sujeto latinoamericano en una progresiva toma de conciencia. La emergencia de la otredad comienza con el "descubrimiento", acontecimiento frente al cual los aborígenes que pudieron sobrevivir sabían inequívocamente que ellos eran otra cosa que el mundo occidental, como así también los "indígenas importados", los negros esclavizados. En cambio, los descendientes de europeos tardarán años y contradicciones en sentirse distintos. Así se va construyendo la compleja identidad del hombre americano:

> A la dramática otredad del indígena –y de aquel, lleno de futuro, a quien Martí llamará "el mestizo autóctono"– viene a sumarse la relativa otredad del criollo. Que ella es relativa, lo revelará el siglo XIX, al final del cual Martí podrá hablar con toda justicia del "criollo exótico" (Fernández Retamar, R., Op. Cit., 15).

La primera posibilidad concreta de ruptura se da con la Revolución Haitiana. Acontecimiento que Fernández Retamar pretende rescatar del olvido situándolo como inicio de la independencia de nuestra América. Su característica extraordinaria consiste en tratarse de una revolución de esclavos victoriosa que logra abolir la esclavitud. Sin embargo en esta revolución, como lo veremos en las distintas revoluciones independentistas,

"Se revela ... de manera ejemplar, la contradicción entre admirables ideas de Occidente y la praxis de ese mismo Occidente". (*Ibídem*, 17). Efectivamente, Toussaint L'Ouverture[1] recurrió a las ideas igualitarias, anticolonialistas y antiesclavistas, emblemáticas de la Revolución Francesa en ascenso, contra Napoleón, representante y heredero de aquella revolución, quien con sus tropas consolidó el colonialismo y la esclavitud en Haití.

En el caso de la independencia de las colonias iberoamericanas durante el siglo XIX, las contradicciones se dan en el interior de las burguesías nacionales. El legado de Occidente está instalado en el patriciado criollo. Los deseos de desvincularse de España y Portugal no son otra cosa que la urgencia de liberarse de naciones atrasadas, acomodarse a los esquemas de las naciones avanzadas para, por fin, organizarse en forma de naciones modernas y así ser definitivamente Occidente.

Pero la ruptura está instalada en la conciencia del sujeto de nuestra América. Nuevamente la antítesis, esta vez entre dos rostros. Por una parte, el del americano que está separado de Europa sólo por una contrariedad geográfica: el océano Atlántico, aunque Andrés Bello interpreta esta ubicación como obra protectora de la Providencia que:

> ... nos ha separado del resto de la humanidad; comparemos a la Europa y a nuestra afortunada América con los sombríos imperios del Asia [...] o con las hordas africanas en que el hombre [es] apenas superior a los brutos (*Ibídem*, 23).

Por otra parte, aquel que lucha por destacar la autoctonía americana en busca de su propio rostro. Decía Simón Bolívar:

> Nosotros somos un pequeño género humano [...] no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles (*Ibídem*, 21).

Dentro de esta antítesis, en la identidad del sujeto americano, podemos observar distintas estructuras axiológicas que

1 Toussaint L'Ouverture (1744–1803): patriota y mártir haitiano, de raza negra. Se puso al frente de una sublevación de negros y a causa de sus campañas de rápido movimiento recibió el sobrenombre de L'Ouverture (apertura).

nos permitirán volver a distinguir un discurso antitético y un discurso contrario. Así, el discurso de aquellos americanos que se reconocen como europeos cristaliza la antítesis. El ejemplo paradigmático es la conceptualización sarmientina "civilización y barbarie", en la cual *civilización* es nada menos que el término con el que Occidente se nombra a sí mismo y *barbarie* constituye el anti–valor, lo no civilizado, lo no occidental, "las persistentes y originales realidades americanas". Sin dejar lugar a dudas, Juan Bautista Alberdi, en *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina,* lo expresa claramente: "En América, todo lo que no es europeo es bárbaro; no hay más división que ésta: 1° El indígena, el salvaje; 2° El europeo, es decir, nosotros...". (*Ibídem*, 25). Estos discursos no dejan lugar alguno para una posibilidad superadora de la dicotomía antitética.

Por otro lado, aquel que busca su identidad en el rostro diverso de nuestra peculiaridad americana, parte de una crítica tendiente a desenmascarar el valor y el anti–valor atribuidos a la dicotomía *civilización y barbarie.* El pensador chileno José Victorino Lastarria denuncia el marco económico de las relaciones entre Europa y América Latina:

> El interés industrial domina desde entonces completamente la vida del europeo en América, y por larga que sea aquí su mansión, jamás llega a comprender los intereses sociales y políticos del pueblo en donde hace su negocio, y siempre está dispuesto a servir sólo a su negocio [...] He ahí el único lazo que hay entre la Europa y la América íbera. He ahí el único interés que los gobiernos europeos amparan y protegen [...] el único que los inspira en sus relaciones con los gobiernos de la América que ellos llaman bárbaros y salvajes (*Ibídem*, 27).

En palabras de otro chileno, Francisco Bilbao, observamos la contradicción característica de este segundo momento en el proceso de modernización de América Latina, al que podemos denominar "civilizatorio", dadas las preocupaciones de las burguesías del siglo XIX. Nos dice Bilbao:

> … estas viejas naciones que se titulan grandes potencias dicen que civilizan, conquistando. Son tan estúpidas, que en esa frase nos revelan lo que entienden por civilización (*Ibídem*, 29).

En estas críticas hay una afirmación del sujeto latinoamericano desde la actitud misma de denuncia que implica una toma de posición como un "otro" diferente del europeo "civilizado" y del americano alienado. Es decir, que estamos frente a una instancia superadora en la que emerge la conciencia del sujeto que llevará a cabo el proyecto emancipador de nuestra América.

La independencia de Cuba respecto de España constituye ya una lucha en un terreno más complejo aún. Los intereses económicos del mundo occidental sobre América Latina, y su consecuente explotación, constituyen junto con los avances del "Occidente Americano" sobre el territorio latinoamericano, un nuevo colonialismo que supondrá conservar los atributos formales de la independencia de nuestros países.

Señala Fernández Retamar, a propósito de este neocolonialismo que como nuevo occidente muestra su contradicción discursiva en su accionar sobre Latinoamérica:

> Hablar desde entonces de la América Latina y el mundo occidental, será hablar de nuestra relación con los Estados Unidos: la nación que en 1776 proclamara, por vez primera en América, su derecho a la independencia y realizara una gran revolución anticolonial, y apenas un siglo después despuntaba como el nuevo amo de los países de la otra América (*Ibídem*, 31).

Cuba deberá luchar contra el viejo y el nuevo imperialismo. Las palabras de José Martí se erigen como la voz de la lucha anticolonialista, característica fundamental de este tercer momento que se va transformando a través del discurso y de la acción emancipadora en el primer momento del proceso que conducirá a la segunda y verdadera independencia, desde la mirada de Fernández Retamar.

Decía Martí en una carta a Manuel Mercado el 18 de mayo 1895, la víspera de morir en el campo de batalla:

> … impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se

> extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América [...] impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino que se ha de cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América al Norte revuelto y brutal que nos desprecia [...] Viví en el monstruo y le conozco las entrañas: –y mi honda es la de David (*Ibídem*, 31).

A medida que nos acercamos a aquella instancia superadora que nos depara el futuro, los antagonismos van desapareciendo. Fernández Retamar comienza por superar, desde el discurso de José Martí, aquellas antítesis que desgarraban la conciencia del sujeto latinoamericano. La dicotomía sarmientina tiene su instancia superadora en el "mestizo autóctono" martiano. La antítesis histórica también comenzará a superarse desde el discurso martiano:

> Frente a los servidores obsecuentes de la supuesta "civilización", Martí subraya con energía la especificidad de nuestra historia, y la necesidad de que ella sea abordada con un pensamiento nacido de esa realidad (*Ibídem*, 33).

Desde este deslinde de la realidad de Nuestra América en la historia del desarrollo del sistema capitalista y de la consiguiente toma de conciencia del sujeto latinoamericano, sitúa Fernández Retamar la propuesta emancipadora, que ha dado comienzo con la Revolución Cubana, primer momento del verdadero proceso independentista de América Latina, anticipado ya en 1889 por José Martí en la Primera Conferencia Panamericana de Washington:

> ... de la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora [...] urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia (*Ibídem*, 30).

En este momento del discurso se funden la tradición de latinoamericanos que pensaron y actuaron por la emancipación de Nuestra América, es decir, la línea anticolonialista, con el marxismo–leninismo. Este último viene a completar y realizar el

proyecto que se ha venido gestando desde Bolívar y que tomó forma más clara en el reclamo martiano por una auténtica emancipación:

> ... había que esperar a la inserción orgánica del marxismo–leninismo en nuestra América, varias décadas más tarde, para que su tarea [la de Martí] fuera plenamente entendida y continuada (*Ibídem*, 34).

Estos pensamientos, que Fernández Retamar señala a través de sus autores –desde Simón Bolívar y José Martí, hasta los pensadores del siglo XX tales como José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Ezequiel Martínez Estrada, entre otros–, no significan más que síntomas que anticipan en América Latina el advenimiento de la filosofía política marxista–leninista. Los antagonismos con el mundo occidental encuentran su solución:

> ... con la aparición en la Europa occidental del marxismo, en la segunda mitad del siglo XIX, y con su ulterior enriquecimiento leninista, ha surgido un pensamiento que sienta en el banquillo al capitalismo, es decir, al mundo occidental (*Ibídem*, 39).

A esta altura de la lectura del texto de Fernández Retamar ya estamos en condiciones de desentrañar la estructura propiamente ideológica del discurso, atendiendo a la función de apoyo y a la función de historización/deshistorización.

En efecto, el discurso de Fernández Retamar está apoyado explícitamente en el de José Martí, como podemos observar desde el título mismo del artículo, hasta las numerosas citas martianas que se constituyen en la voz de Fernández Retamar. De esta manera, al colocarse nuestro escritor cubano en la tradición del pensamiento martiano, está, a la vez, posicionándose históricamente en la línea comprometida con la acción y el pensamiento emancipatorio latinoamericano. Así lo muestra la estructuración de la primera parte del texto, subdividida a partir de los tres momentos revolucionarios independentistas ya mencionados.

Así, el discurso de Fernández Retamar, desde su estructura ideológica, revela con claridad una función de historización, aunque utilizada sólo en el análisis crítico que el cubano hace de la relación de Latinoamérica con Occidente desde el "Descubrimiento" mismo hasta la Revolución Cubana. A partir de este momento, Cuba queda fuera de la historia signada por la explotación, fuera de los antagonismos que atraviesan aún al resto de Latinoamérica. Una vez liberada del dominio de Occidente, se suspende la dicotomía dominador–dominado. En otras palabras, Cuba pasa a constituir la historia "posoccidental" (*Ibídem*, 40). En consecuencia, el proyecto emancipador de Nuestra América consiste en seguir los pasos de la revolución socialista cubana. Asistimos, en este momento del discurso a la deshistorización de la propuesta emancipadora, donde las funciones de apoyo se funden en el marxismo.

La filosofía de la historia marxista fundamenta el trabajo de Fernández Retamar. Herbert Marcuse señala:

> El carácter histórico de la dialéctica marxista abarca tanto la negatividad imperante como su negación. La situación dada es negativa y sólo la liberación de las posibilidades inmanentes en ella puede transformarla en positiva. Esto último, la negación de la negación, se efectúa estableciendo un nuevo orden de cosas (Marcuse, H., 1994, 307).

La negación de la situación antagónica que atraviesa la historia de América Latina es posible a través de la acción que los hombres comprometidos con su historia fueron realizando en la construcción del sujeto latinoamericano. Fueron preparando la conciencia para el momento liberador que vendrá de la mano de la filosofía y política marxista pero que "aún no se ha realizado". Fernández Retamar cita a Augusto Salazar Bondy:

> [pero nuestra filosofía] puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces (Fernández Retamar, Op. cit., 43).

Así, nuestro escritor cubano afirma la incompletitud del

proyecto latinoamericano, como el peruano Salazar Bondy afirma la inautenticidad por nuestra condición de dominados. Y sentencia Fernández Retamar:

> Sólo aquella perspectiva posoccidental; sólo aquella inserción verdadera de la problemática latinoamericana en el mundo todo permite el abordaje justo del problema (*Ibídem*, 42).

Desde esta posición, el discurso de Fernández Retamar, y en él el discurso marxista–leninista "pretende hacernos caer en la ilusión de que estamos ante el único discurso válido e incluso posible" (Cfr. Roig, A., 1993).

Respecto de la función social del discurso de Fernández Retamar en relación con la temporalidad, observamos que hay un claro privilegio por el futuro, manifiesto en su proyecto revolucionario. Esto es, estamos frente a una función utópica, aunque también podemos hablar de la función integradora, en la medida en que hay un cierto apoyo en el presente originado por la Revolución Cubana que posibilita el proyecto a futuro. Ante el reclamo de Bilbao por "Otro mundo, otro tiempo, otra vida", Fernández Retamar responde: "Sí, sería otro tiempo –éste– el que haría justicia a Bilbao" (Fernández Retamar, R., Op. Cit., 29). Es decir, que la función utópica, el proyecto a futuro es posible desde un presente valioso que contiene latente un futuro igualmente valioso, esta vez, para todos. En palabras de Fidel Castro: "Lo que ocurre aquí [en Cuba], como ayer ocurrió en el imperio de los zares y en tantos otros pueblos de la tierra, es símbolo del futuro del mundo" (*Ibídem*, 49).

Este "símbolo del futuro del mundo" nos está anunciando el comienzo de un nuevo orden que invierte el orden anterior, es decir, que estamos frente a una inversión de los valores de la dicotomía "explotador–explotado" por los valores de la Revolución, que supone la tarea de expandirla por todo el continente y por el mundo entero, "discurso de los explotados", "en lugar del discurso del explotador".

A modo de síntesis conclusiva, es interesante señalar cómo el pasado, el presente y el futuro se constituyen en elementos al

servicio del impacto persuasivo del discurso. Así, el pasado actúa como objeto de análisis crítico, señalando momentos de opresión, dominación, explotación. Denuncia apoyada en el discurso de Martí, como voz representativa de la posibilidad de transformación de las condiciones determinadas por el "Occidente", y como voz de la conciencia del sujeto diverso latinoamericano que ha comenzado a despertar en la revolución de esclavos negros en Haití, como primer momento histórico, al que seguirán los movimientos independentistas del siglo XIX y la primera independencia cubana. De esta manera queda historizado el pasado, cuya lógica interna está atravesada por la tensión entre la condición de explotados y la conciencia y la lucha emancipatoria.

En la gestualidad del presente, la tensión cede en favor de la emancipación. La segunda Revolución cubana se erige como posibilidad de la emancipación del continente (función integradora). En otras palabras, ahora la tensión entre explotación y emancipación no se da en el interior de una historia común latinoamericana, sino entre una parte de Latinoamérica emancipada (Cuba) y el resto de Latinoamérica aún explotada.

Así va creando el escritor cubano el suspenso necesario y la tensión narrativa que generan en el lector la expectativa de la propuesta que un cubano persuasivo puede darnos desde su Cuba liberada.

Finalmente, la utopía liberadora es depositada en el futuro. Apoyado en Marx, el futuro se presenta como la superación de las tensiones antitéticas y por lo tanto como el único discurso otro posible. No más dominación ni explotación, sino revolución. La conciencia del sujeto latinoamericano torna significativa la denominación que en el pasado aparecía como el intento de una toma de conciencia, en el presente se realiza en la Cuba revolucionaria y se anticipa en el futuro de la América liberada, a saber: Nuestra América. Como decía nuestro ensayista cubano al comenzar este trabajo, a propósito del nombre de *Nuestra América*: "la denominación contribuye a mostrar el grado de conciencia que se tiene de aquello que se aspira a aprehender" (*Ibídem*, 5).

Bibliografía

- Fernández Retamar, Roberto. *Nuestra América y Occidente*, México, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, CC y DEL, UNAM, 1978.
- Greimas, A. J. *En torno al sentido. Ensayos semióticos*, Madrid, Fragua, 1973.
- Marcuse, Herbert. *Razón y revolución*, Barcelona, Altaya, 1984.
- Martí, José. *Nuestra América*, en: *Obras Completas*, Vol. 6, La Habana, Editora Nacional de Cuba, 1964.
- Roig, Arturo Andrés. "¿Cómo leer un texto", en *Análisis 53–54*, Universidad de Santo Tomás, Colombia, 1993.
- Roig, Arturo Andrés. "La radical historicidad de todo discurso",Universidad de Santo Tomás, Colombia, 1993.
- Roig, Arturo Andrés. "La teoría del discurso y la investigación de lo ideológico" en *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Belén, 1984.
- Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Voloshinov, Valentín. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

Acerca de la interpretación y la violencia en un cuento de Gabriel García Márquez: "El ahogado más hermoso del mundo"[1]

María José Guzmán

> Porque una es más auténtica, cuanto más se parece a lo que soñó de sí misma. (Agrado, en *Todo sobre mi madre*, de Pedro Almodóvar).

El relato, los personajes

El cuento, escrito en 1968, narra un hecho sencillo: cierto día el mar deposita el cuerpo de un ahogado en las cercanías de un pueblo muy pequeño. Los habitantes del pueblo lo descubren en la playa, y el resto del relato se desarrolla a partir de las reacciones que provoca el extranjero muerto, llegado fortuitamente al lugar.

Los niños son los primeros en ver al ahogado, que flota en dirección a la playa. Luego lo descubren los adultos: los hombres lo llevan hasta la casa más próxima y salen a los pueblos vecinos a buscar información sobre su posible identidad, mientras las mujeres se quedan con él.

---

1 En Gabriel García Márquez, 2000: *La increíble y triste historia de la Cándida Eréndira y de su abuela desalmada.* Buenos Aires, Sudamericana, 47 a 56. Para el examen del cuento me basé principalmente en la ampliación del Análisis del Discurso propuesta por Arturo Roig en el marco de la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Particularmente en la pregunta por los sujetos y las valoraciones que involucra el discurso en relación con los contextos, abordando al lenguaje desde el punto de vista de la comunicación.

Niños, *hombres* y *mujeres*, aparecen en el cuento aludidos como grupos. Dentro de estos grupos no se destacan individualidades, sino que quedan más bien diluidas. Sólo un personaje tiene nombre propio en el relato y es Esteban, precisamente el muerto.

Claro que un personaje que es un muerto se presenta como una complicación. ¿En qué sentido podríamos pensarlo? En principio podría ser un personaje que tiene "vida" dentro del cuento (porque de hecho la tuvo antes de que el mar lo depositara en esa playa), y entonces podemos considerarlo como una persona, un "sujeto". Pero también podría ser tomado como un "objeto", una cosa sobre la que simplemente hay que decidir qué hacer, por ejemplo, sacársela de encima. Aquí aparece ya, la ambigüedad que da vida al cuento, abriendo paso a una serie de antagonismos y tensiones que hacen posible mirar las cosas desde un lugar nuevo sin perder de vista su complejidad.

Los hombres cargan al ahogado "hasta la casa más próxima" y notan con cierta sorpresa que es sumamente pesado y tiene un tamaño excepcional. Las mujeres, ya a solas con el cuerpo, se encargan de limpiarlo y le quitan con dificultad desechos marinos adheridos a su piel que parecen haber sido acumulados en un largo viaje por el fondo del océano. El muerto provoca mayor sorpresa al quedar "descubierto", no sólo por su tamaño, sino también por su expresión digna y su gran hermosura.

Luego de limpiarlo, le cosen ropas porque ninguna de las que hay en el pueblo le queda, y entregadas a esta tarea, las mujeres no pueden evitar compararlo para sus adentros con la pequeñez de sus propios hombres. La más vieja de ellas dice, entonces: "—Tiene cara de llamarse Esteban", y luego, a pesar de que las mujeres más jóvenes lo dudan por un momento, todas terminan aceptando el nombre.

Cuando finalmente lo visten, las ropas le quedan chicas (como si tal vez no hubieran podido prever su tamaño, o hubiera seguido creciendo mientras cosían: "las fuerzas de su corazón hacían saltar los botones de la camisa"). Además, su enormidad lo condena a yacer en el piso, pues no hay una

cama o una mesa que pueda soportarlo. Es entonces cuando comienzan a compadecerlo: su tamaño no lo convierte en un héroe, en un personaje señalado por su superioridad. Si bien en un primer momento lo vieron así ("hubiera sacado los peces del mar con sólo llamarlos por sus nombres"), ahora comienzan a imaginarle una vida en la que su tamaño desmesurado le ha traído inconvenientes y desdichas frente a un hipotético pueblo hipócrita que murmura a sus espaldas cosas como: "ya se fue el tonto grande, qué bueno, ya se fue el tonto hermoso". Para ellas Esteban, en vida, fue un incomprendido.

Está amaneciendo cuando el proceso se completa en la mente de estas mujeres: "lo vieron tan muerto para siempre, tan indefenso" Han ido descubriendo a lo largo de la noche que Esteban era un mortal, y en ese sentido, uno como ellas, uno como sus hombres. Han descubierto su indefensión: lo han hallado "huérfano", sin padre ni madre conocidos, lo han limpiado y vestido (le han brindado sus cuidados), lo han bautizado, han tapado su rostro y finalmente han llorado con desconsuelo su muerte, porque en definitiva lo han *adoptado*[2]. A lo largo de la noche se han apropiado de ese cuerpo que la tarde anterior, llegando a la playa, podría haber sido "un barco enemigo", o "una ballena" y lo han llenado de significado; "lo lloraron tanto que fue el hombre más desvalido de la tierra, el más manso y el más servicial, el pobre Esteban". Así han puesto en el muerto algo que proviene de ellas: la grandeza que al principio disminuía la vida de los vivos, se ha convertido

2 Es interesante lo que cuenta Plinio Apuleyo Mendoza "García Márquez también admite que en sus novelas las locuras corren por cuenta de los hombres y la sensatez por cuenta de las mujeres. Igualmente acepta que son los primeros los que tratan de empujar la historia y se envuelven en guerras, inventos, alquimias y parrandas mientras las mujeres sostienen al mundo en vilo" (Plinio Apuleyo Mendoza, *El olor de la guayaba, conversaciones con Gabriel García Márquez*. Barcelona, Bruguera, 1983, 108 y 109. Citado por José Luis Méndez, *Cómo leer a García Márquez: una interpretación sociológica*, San Juan, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 2000). Creo que la reflexión se puede hacer extensiva a este cuento, en el cual el rol de los hombres parece ser cumplir con el trabajo y el deber fuera de la casa, mientras que en el interior de ella, las mujeres, con una lógica diferente, tal vez más amplia, encuentran el tiempo para que las cosas se les aparezcan de otro modo.

durante esa noche en vela en posibilidad de hacer suyo algo que las hace diferentes (y tal vez sólo por eso un poco más "grandes"): el producto de sus propias cavilaciones. Las mujeres, en el gesto de apropiárselo, han sacado a la luz la sensación de ese pueblo condenado a la pequeñez. Ellas imaginan que el ahogado fue en vida un incomprendido, y así lo convierten en el espejo que les devuelve su verdad, que es la incomprensión, tal vez en el mismo sentido en que García Márquez lo expresa en 1982, en su discurso de aceptación del Premio Nóbel:

> La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos, sirve sólo para hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios[3].

La "medida" con que se interpreta (y se es interpretado) parece ser un problema importante si pensamos que no se puede eludir el vínculo entre interpretación y violencia.

Los límites

La llegada del ahogado produce una ruptura en la cotidianidad del pueblo, representada principalmente por el hecho de que los hombres, que van a los pueblos vecinos a averiguar si alguien conoce al muerto, no salen a trabajar al mar como todas las noches. Pero además, las mujeres se quedan en vela y perciben algo extraño: "el viento no había sido nunca tan tenaz ni el Caribe había estado nunca tan ansioso [...] y suponían que esos cambios tenían algo que ver con el muerto".

Este quiebre en la cotidianidad dibuja un *límite*, un instante de fractura: habrá un antes y un después en la vida de ese pueblo. El único "lugar" donde se produce esa diferencia es en

---

3 Gabriel García Márquez. *La soledad de América Latina.* El discurso en inglés y la traducción al castellano a los que pude acceder, aparecen en: www.themodernword.com/gabo. Transcribo también la versión en Inglés, ya que la versión en español, es según dice esta misma página, cuestionable. *"The interpretation of our reality through patterns not our own, serves only to make us ever more unknown, ever less free, ever more solitary"*.

el modo de comprender las cosas de esa gente. ¿Qué valores contrapone ese límite? Al principio la pequeñez del pueblo a la grandeza del muerto: "si aquel muerto magnífico hubiera vivido en el pueblo, su casa habría tenido las puertas más anchas, el techo más alto y el piso más firme, y el bastidor de su cama habría sido de cuadernas maestras con pernos de hierro, y su mujer habría sido la más feliz". Pero estas mujeres, condenadas a una vida "pequeña", son capaces también de saltar sobre esa condena, porque a través de la comparación nace en ellas la imagen de una vida transformada.

Por otro lado hay elementos que aluden a la idea de *límite*, aunque entendido desde un punto de vista bastante diferente. El extranjero mismo representa un límite, en otro sentido: primero, por no pertenecer al pueblo, es un "otro", es distinto; pero también por estar muerto representa el límite de todas las vidas posibles; y finalmente, este extranjero muerto viene del mar que es el límite natural y poderoso de esa comunidad de pescadores.

Es importante que ese quiebre temporal (el antes y el después que quedan definidos por la llegada del ahogado) surja precisamente de un momento en que los límites aparecen sumamente borrosos, diluidos. Aquí, el extranjero se vuelve propio, se le inventa una vida y se lo adopta como si en vez de un muerto fuera un recién nacido; y el mar, que es el contorno final de la tierra firme, que esconde la otra orilla haciéndola inaccesible, es precisamente el que trae lo nuevo, remueve la tierra firme de los supuestos y abre la inseguridad de lo posible. Es éste sin duda un momento privilegiado en que los límites se desdibujan, y de ahí que las cosas no vuelvan a ser lo que eran.

Un extranjero muerto traído por el mar

Pensemos en esta imagen[4]: un muerto abandonado en una playa es más parecido a una pregunta que a una afirmación, el relato se origina en la perplejidad.

José Luis Méndez afirma que el cuento relata un momento en la historia de una comunidad luego del cual "ya no hay reconciliación posible con lo que existe", momento marcado por la llegada de un muerto que "provoca una toma de conciencia sobre lo que pudo haber sido y no fue". El muerto es un "héroe legendario", un "líder [...] con atributos mítico–carismáticos". El ahogado evoca la imagen de alguien que "dirige", "representa" las construcciones colectivas. Por eso para este sociólogo puertorriqueño, García Márquez "produce una síntesis de líder mesiánico y héroe épico, que se diferencia de la historia y de la leyenda en que su producto es el recuerdo de un futuro, es decir, un proyecto basado en una epopeya nati–muerta" (Méndez, J. L., 2000, 137–137).

Pero a mi parecer, el hecho de que no haya "reconciliación posible con lo que existe" tiene que ver más bien con que este personaje no es un héroe o un líder y con que la toma de conciencia no guarda relación con algún tipo de verdad que éste representa (incluso, en el marco del cuento, pueblo y ahogado no tienen la oportunidad de medir –contrastar– sus verdades, sobre todo por una razón obvia, y es que el autor no le concede voz al segundo). Así, el cuerpo no trae consigo una verdad que pueda ser confirmada o rechazada, ni mucho menos liderar al resto de los personajes.

Lo que de alguna manera me conduce a interpretar las cosas en estos términos, es el hecho de que en ningún momento parece haber conflicto con una supuesta *objetividad* en la atribución de significaciones que sin cesar recibe el cuerpo muerto. La imagen que construyen de él es bastante parecida a

4 "En otros escritores –nos dice García Márquez– un libro nace de una idea, de un concepto. Yo siempre parto de una imagen" (Plinio Apuleyo Mendoza, 1983, 35, citado por José Luis Méndez, 2000).

la de cualquiera de los habitantes del pueblo, a pesar de que trae rastros "de océanos remotos y de aguas profundas". En este sentido no hay siquiera preocupación por atribuirle una identidad que tenga que ver con su *verdadera* vida anterior, es decir que prima el deseo del pueblo de pescadores, en cuyo imaginario Esteban vivió ni más ni menos que como un pescador. Sus ropas son hechas con "vela cangreja", las dudas sobre la veracidad de su nombre quedan fácilmente disipadas, y finalmente lo lanzan al mar tal como hacen con sus propios muertos, después de adjudicarle parentesco con algunos de ellos porque "a última hora les dolió devolverlo huérfano a las aguas". En ninguno de esos momentos hay preocupación por traicionar la "verdad objetiva", si por ella entendemos aquí la vida que tuvo Esteban antes de que ellos lo encontraran y que no puede ser confirmada de manera alguna.

Pero, además, lo que mueve a las mujeres a darle un nombre es la "compasión", y lo que las hace llorar es su aspecto desvalido ("lo vieron tan indefenso, tan parecido a sus hombres, que se les abrieron las primeras grietas de lágrimas en el corazón") no simplemente por el hecho de estar muerto, sino porque en su vida también fue como un niño grande. Su desmesura no es la de un héroe poderoso, sino la de un incomprendido, como ya hemos sugerido. Su imagen se va perfilando cada vez más como la de un simple mortal que como la de un héroe[5].

En definitiva, si Esteban es el "recuerdo de un proyecto épico futuro" (Cfr. Méndez, J. L., 2000) su riqueza consiste en no presentarse como un héroe, sino en que a su cuerpo arrojado en la playa es imposible atribuirle una verdad más allá de la que proviene de un grupo de hombres y mujeres olvidados, es decir, que nada trae en sí mismo que predetermine el rumbo de los hechos. La diferencia de este relato con las leyendas y con la historia en sentido tradicional es que el

---

5 A propósito, según el Nuevo Testamento, San Esteban recibe el nombre de protomártir por haber sido el primer mártir cristiano (He. 6,7), condenado a morir sin habérsele permitido defender su fe en la nueva religión. Se podría aventurar que Esteban evoca el martirio de alguien que no fue escuchado.

ahogado no se convierte en un símbolo prospectivo, por eso el futuro al que alude el final feliz, está expresado en potencial:

> Pero también sabían que todo *sería* diferente desde entonces … para que el recuerdo de Esteban pudiera andar por todas partes sin tropezar con los travesaños (García Márquez, G., 2000, 47 a 56).

Esteban como símbolo representa más bien la felicidad de entrever que un cambio es posible, antes que la tranquilidad de haber hallado un mesías. No es el lugar de una significación inamovible sino una oportunidad de remover significados.

La historia, la muerte y la violencia de la interpretación

Si el relato cuenta el modo en que un conjunto de vidas cambia en torno a un momento señalado, podemos pensarlo como una metáfora de la interpretación de la historia. ¿A qué momentos remitimos el sentido de nuestras vidas?¿Cómo entendemos el origen de nuestra realidad? ¿Qué límites no podemos diluir o tal vez siquiera vislumbrar?

La muerte no puede ser una nada en la medida en que asimilada al pasado es fuente de posibles interpretaciones. No deja a los hombres sin palabra, sino que los hombres la atrapamos en la medida en que nuestras vidas lo hacen posible. En este cuento lo muerto revive porque abre un espacio donde un grupo de hombres puede apropiarse de una historia.

En torno al acuerdo sobre los valores y características que se le atribuyen al muerto giran los puntos "mágicos" de la narración: su tamaño, belleza, dignidad, bondad, también la forma en que es aceptado su nombre por todos y el misterio que rodea su llegada[6]. Si estamos hablando de un antes y un después en la vida de ese pueblo, en el instante que divide

6 Cuando los hombres vuelven de su recorrida con la noticia de que nadie conocía al muerto, las mujeres dejan en claro que prefieren no conocer su identidad: "–¡Bendito sea Dios –suspiraron– es nuestro!".

esos dos tiempos reinan la magia, el azar y el misterio. Pero no un misterio paralizante (en el sentido, por ejemplo, del dogma cristiano: el lugar donde claudica la posibilidad de interpretación de los mortales). El misterio del ahogado no deja inmóviles y mudos a los habitantes del pueblo, sino que los interpela.

¿Qué hay en el origen de la historia? El comienzo de una interpretación, el momento que elegimos enfocar desde el presente y que de alguna manera nos elige desde el pasado, no es el origen en un sentido virginal, puro y claro sino, como señala Foucault, "la discordia de las cosas, el disparate", porque "en la raíz de lo que conocemos y somos no está la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente" (Foucault, M., 1978, 134–157). Que este momento sea mágico, pero a la medida humana (finita) contrasta con la idea de historia sostenida por un origen idéntico a sí mismo, definido (delimitado, ya que hemos hablado de límites), un cimiento donde vive la verdad y del cual fluye un continuo que adquiere sentido respecto de esa fuente privilegiada. En "El ahogado más hermoso del mundo" la historia llega por azar a la playa pero además, alguien que aparece muerto hace posible que otros "revivan".

Lo que llegó a la playa pudo haber sido una ballena, un barco abandonado, un náufrago vivo, o un muerto conocido, pero es un extranjero, y está muerto. Además no ha muerto de muerte natural, un ahogado es siempre un muerto violento, alguien en quien la vida ha sido suprimida antes de tiempo por la razón que fuere. Si este es el punto de partida del relato, entonces la historia supone esa violencia. Hagamos el ejercicio de pensar en torno a estas tres ideas: la *muerte*, el *extranjero* y la *violencia.*

Partiendo del concepto de universo discursivo que propone Arturo Roig[7], podemos preguntarnos en qué polaridad axiológica podría inscribirse el extranjero muerto. Tal vez el extranjero silenciado da paso a un momento novedoso precisamente por estar muerto y por lo tanto, por no tener voz. Así, como metáfora, el

7 Universo discursivo se entiende como la totalidad de los discursos reales o posibles susceptibles de ser reconstruidos en la interpretación de un discurso dado.

extranjero mudo conjuraría la violencia de ser nombrado, medido o juzgado por un poder extraño. Pero ¿no es en el fondo una salida ingenua y maniquea silenciar mágicamente al violento para liberar mágicamente a la víctima? ¿No está proponiendo un solipsismo imposible como opción a la violencia? Esta interpretación sería antes que nada injusta con García Márquez que está muy lejos de ser ingenuo, maniqueo o simplista.

El colombiano señala el peligro que implicaría que el extranjero tuviera voz, pero tuerce el relato hacia un lugar más interesante en el cual el extranjero y el pueblo no son dos mundos excluyentes.

¿Dónde desemboca la cuestión de la violencia en el relato? Para poder continuar con la interpretación, voy a recurrir a otro pasaje del discurso de Estocolmo:

> ... no es difícil entender que los talentos racionales de este lado del mundo, extasiados en la contemplación de sus propias culturas, se hayan quedado sin un método válido para interpretarnos. Es comprensible que insistan con medirnos con la misma vara con que se miden a sí mismos, sin recordar que los estragos de la vida no son iguales para todos, y que la búsqueda de la identidad propia es tan ardua y sangrienta para nosotros como lo fue para ellos...[8].

Si cada momento y lugar son únicos, los patrones exitosos de una cultura no pueden exportarse sin violentar esa particularidad. Por eso mismo, dice luego el escritor:

> ... nuestro problema crucial ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos míos, el nudo de nuestra soledad...[9].

---

8 Gabriel García Márquez. *La soledad de América Latina: "... it is understandable that the rational talents on this side of the world, exalted in the contemplation of their own cultures, should have found themselves without valid means to interpret us. It is only natural that they insist on measuring us with the yardstick that they use for themselves, forgetting that the ravages of life are not the same for all, and that the quest of our identity is just as arduous and bloody for us as it was for them...".*

9 Ibídem: *"...our crucial problem has been a lack of conventional means to render our lives believable. This, my friends, is the crux of our solitude..."*

Así, la soledad de la que estamos hablando no es la consecuencia de haber sido librados al abandono, sino la condena de no poder "hacer creíble nuestra vida" ante determinados criterios, ante los recursos convencionales de interpretación. Aquí, parece ser la violencia de la interpretación la que condena a la soledad. Veamos cómo termina el discurso del colombiano:

> Los inventores de fábulas que todo lo creemos, nos sentimos con el derecho de creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la utopía contraria. Una nueva y arrasadora utopía de la vida donde nadie pueda decidir por nosotros ni la forma de morir, donde de veras sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una nueva oportunidad sobre la tierra[10].

La violencia de la interpretación produce constantemente amparos y desamparos y en este sentido la soledad podría ser desamparo. Pero podría ser también algo deseado en medio de un mundo que vigila y castiga.

Si algo adquiere el predicado de la pequeñez es en comparación con algo que ostenta el de grandeza. García Márquez, en un gesto estético maravilloso, devuelve a este pueblo, condenado a quedar chico en la comparación, la ocasión de pensarse "a medida", le devuelve su *soledad*. Y en el gesto no queda suprimida la violencia, sino señalada como un peligro, reconocida como ineludible.

Por esto último el "mundo" que nombra el título del cuento no es el mundo en el que cada uno tiene que cumplir con su parte para conformar el todo de la historia, sino uno en el que es genuino conformar una parte al margen de la mirada violenta del todo. Que Esteban sea "el más hermoso del mundo", no

---

10 Ibídem: "... *the inventors of tales, who will believe anything, feel intitled to believe that it is not yet too late to engage in the creation of the opposite utopia. A new and sweeping utopia of life, where no one will be able to decide for others how they die, where love will prove true and happiness be possible, and where the races condemned to one hundred years of solitude will have a second opportunity on earth*".

quiere decir que el mundo "entero" ha validado su hermosura , sino que ésta ha sido experimentada por el mundo del cuento, que es ni más ni menos que el mundo que empieza y termina en el propio horizonte[11].

Bibliografía

- Arpini, Adriana. "Desarrollo y crisis del historicismo como metodología para nuestra Historia de las Ideas", en: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Volumen 8–9, Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, UNCuyo, 1991–1992.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, la Genealogía y la Historia", en *La Microfísica del poder,* Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, La Piqueta, 1978. 134 a 157.
- García Márquez, Gabriel. "El ahogado más hermoso del mundo", en *La increíble y triste historia de la Cándida Eréndira y de su abuela desalmada*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, 47–56.
- García Márquez, Gabriel. *La soledad de América Latina*, 1982, www.TheModernWord.com/gabo.
- Grüner, Eduardo. "La invisibilidad estratégica, o la redención política de los vivos. Violencia política y representación estética en el siglo de las desapariciones" en *La escena contemporánea*, Buenos Aires, N° 3, oct. 1999, 59–70.
- Méndez, José Luis. *Cómo leer a García Márquez: una interpretación sociológica*, 3ª ed. San Juan, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 2000.
- Roig, Arturo Andrés. *El cuento del cuento*, Conferencia dictada en el CRICYT, a propósito del festejo del día del niño, 1997.
- Roig, Arturo Andrés. "La 'teoría del discurso" y la investigación de lo ideológico", en *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano,* Quito, Belén, 1984.

11 El texto de Eduardo Grüner *La invisibilidad estratégica, o la redención política de los vivos. Violencia política y representación estética en el siglo de las desapariciones*, en el que se analiza la cuestión de la supresión violenta de los cuerpos y la posibilidad de una estética y una ética en torno al horror que implica su evocación, fue sumamente útil para este trabajo aunque no aparezca citado ni haya remitido a un punto particular del mismo.

Identidad y Universalidad, dos momentos en la historia de las ideas latinoamericanas: Fernando Ortiz y Luis Villoro

Adriana Arpini

Desde la perspectiva de las ciencias de la cultura y de la sociedad es una evidencia, confirmada por las estadísticas, que en la actualidad la mayoría de los países son culturalmente diversos. Tal diversidad resulta problemática a la hora de definir políticas que afectan a los derechos a la identidad lingüística, religiosa, cultural; a la autonomía regional; a la representación política de grupos étnicos; a la sistematización del currículum educativo, etc., etc. En lo que respecta a los países de América Latina la problemática se torna particularmente compleja no sólo por el mestizaje, la inmigración y convivencia de culturas diversas, sino también por el modo en que esta policroma realidad fue afectada y modelada por decisiones políticas muchas veces arbitrarias y conflictivas. Las ideas de modernización que impulsaron en el siglo XIX la construcción y organización política de nuestras naciones, si acaso tuvieron en cuenta la diversidad de culturas, la expresaron en términos de "barbarie", frente a la cual debía imponerse una "civilización" homogénea y homogeneizadora. Se trataba de asimilar la diferencia o de eliminarla mediante métodos que fueron desde la violencia física, la discriminación social y económica, hasta la inculcación de ciertas pautas culturales a través del sistema educativo.

En el siglo XX, en particular desde la finalización de la Segunda Guerra, los conflictos etnoculturales se han convertido en

la principal fuente de violencia política en el mundo; a pesar de la confianza depositada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, como marco normativo universal, dentro del cual sería posible resolver los conflictos de las minorías. Sucede que lo que vale para todos, lo universal –el derecho a la vida, por ejemplo–, no necesariamente vale para todos de la misma manera, pues existen formas plurales de entender y concretar lo universal en lo particular y singular. No existe un concepto unívoco de "vida buena" o "vida digna". En otras palabras, el modo en que se relaciona lo universal con lo particular / singular, que es una manera de darse el vínculo entre universalidad e identidad, requiere de cuidadosos análisis.

Comencemos por recordar que *universal, particular, singular* son categorías de la lógica, que se utilizan para diferenciar aquello que se predica de todos los individuos de una clase, de lo que se predica sólo de algunos o de uno. En este terreno las dificultades que puedan presentarse se resuelven mediante criterios formales, pues lo que interesa a la lógica es satisfacer el principio de no contradicción. Pero si, dejando de lado las abstracciones de la lógica formal, penetramos en el farragoso terreno donde la comunicación se realiza entre sujetos concretos, con cualidades diversas y en situaciones históricas, sociales y culturales específicas, entonces tenemos que admitir que se trata de un ámbito donde las dificultades y conflictos que se plantean entre lo universal y lo particular / singular no se resuelven apelando solamente a criterios formales. Aquí lo *universal*, lo *particular* y lo *singular* devienen categorías con contenidos precisos, diferenciales, tangibles. Es decir, son categorías sobredeterminadas social, cultural e históricamente. Podemos, sí, decir que "todos los hombres tienen derecho a la vida", pero ¿a qué vida nos estamos refiriendo? ¿a aquella que consiste en respirar y moverse mientras el corazón sigue latiendo, o a la que puede ser calificada como dignamente humana? En este ámbito se trata de dilucidar el alcance universal de un valor cuya razonabilidad –tanto la del valor como la de su alcance– se dirime no con criterios formales sino prácticos y de contenido.

En lo que sigue intentaremos ilustrar la tensa complejidad entre *identidad* y *universalidad* a través de dos reflexiones surgidas en momentos históricos precisos del siglo XX. Una, realizada en los años '40 por el cubano Fernando Ortiz en torno a la problemática de las razas; otra, propuesta por el mexicano Luis Villoro ante el recrudecimiento de la problemática del multiculturalismo en la última década del siglo. A través de ambos autores procuramos desmontar malos entendidos y encontrar una vía de superación de la tensión planteada entre identidad y universalidad.

1. En 1946, cuando todavía no se aplacaba el eco de los cañones en los campos de batalla y podía escucharse el silencio letal de los campos de concentración, aparecía el libro del polígrafo y sabio cubano Fernando Ortiz, *El engaño de las razas*. El fin de la Segunda Guerra significó la derrota del nazifacismo. Sin embargo el racismo –que había sido predicado por la ciencia en conformidad con una política genocida de dominación– continuaba manifestándose. Y lo hacía no sólo en forma esporádica y aislada, como rezago de ciertos grupos y capas sociales, sino como parte de una ideología mal disimulada por gobiernos y sectores sociales que, al margen de la Carta de las Naciones Unidad, mantenían vivas las ideas de discriminación y opresión de grupos humanos por motivos étnicos.

Con la atención puesta en las modulaciones que presentaba el problema de las razas en América, el cubano intenta poner al descubierto las absurdas "distorsiones de los vocablos y los conceptos" y los "irresponsables artilugios de apariencia científica", con los cuales se buscaba proporcionar argumentos de razonabilidad a políticas abusivas. Políticas que introducían la explosividad emocional de los fanatismos raciales en la gravísima polémica de los intereses económicos y políticos.

> La historia de América no puede ser comprendida –según Ortiz– sin conocer la de todas las esencias étnicas que en este continente se han fundido y sin apreciar cuál ha sido el verdadero resultado de su recíproca transculturación. Decimos

> recíproca porque hay empeño en hacer creer que no hay tal reciprocidad, y decimos verdadero porque mucho de lo que se tiene por congénito y típicamente racial es sólo supositivo y efecto de sociales reverberaciones. (Ortiz, F. 1975, 32).

Cabe destacar dos procedimientos utilizados por Ortiz para lograr sus objetivos: por una parte, el análisis del origen, del significado y de los usos del vocablo *raza*; y por otra parte, la reconstrucción histórica del modo en que los intereses políticos, económicos y sociales son solapados por ideologías deterministas basadas en la existencia de razas superiores e inferiores.

En cuanto al vocablo y al concepto de *raza*, sostiene que "es voz de mala cuna y de mala vida", aunque sólo se considerara la función clasificatoria. Efectivamente la clasificación más simple y primaria es la que separa al propio grupo del de los demás: *nosotros* y *los otros*, "*intraneos* y *extraneos*". El etnocentrismo aparece en la humanidad primitiva como consciencia de la solidaridad ofensivo–defensiva del grupo, que lleva implícito cierto rango de superioridad y, a falta de una explicación racional, se expresa mitológicamente. Tal distinción no siempre tuvo connotación somática, se hacía de todos modos por referencias geográficas, religiosas, lingüísticas, de indumentaria, etc. Parece comprobado que el término *raza* no se utilizó en lengua romance sino hasta el siglo XII, y se aplicó primero a los animales, para señalar su casta. Al extenderse a los humanos llevó implícita cierta connotación de animalidad, por lo que su aplicación tuvo sentido despectivo y se hizo frecuente en épocas en que por razones sociales se trataba de inferiorizar a determinados grupos hasta un nivel infrahumano. Fue precisamente en relación con la esclavitud de grandes masas de hombres, caracterizados ostensiblemente por el color de su piel (así los negros de África como luego los cobrizos de América) cuando se extendieron en Europa los conceptos discriminadores, basados en predestinaciones antropológicas, maldiciones bíblicas y fatalismos zoológicos. Desde entonces y hasta nuestros días la palabra *raza* es utilizada como expresión de doctrinas que justifican, apelando a condiciones congénitas y hereditarias,

la distribución de los hombres en categorías sociales y de las naciones en jerarquías de imperio y servidumbre.

En América, el término se emplea por primera vez en la *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano* de Fernández de Oviedo, publicado en 1535. Y se lo utiliza en referencia a "algunos puercos de la raza o casta de Castilla". El vocablo no aparece en la *Historia apologética de las Indias* de Bartolomé de Las Casas; quien sí utiliza el término *linaje*, para afirmar que "todo linaje de los hombres es uno". (Recordemos que con los escritos del fraile dominicano se inicia una fecunda y original tradición humanista latinoamericana, cuyos desarrollos podemos seguir hasta nuestros días, de la cual el mismo Fernando Ortiz constituye un hito importante). Pero al mismo tiempo Juan Gines de Sepúlveda realiza afirmaciones antitéticas respecto de las de Bartolomé, al referirse a los indios de América como "esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad". Otro tanto predica Fray Domingo de Betanzos al considerar que los indios eran bestias y no hombres como sus blancos conquistadores. Esta polaridad de criterios se repetirá en otras ocasiones con diversa acentuación según sean los intereses sociales en conflicto.

> Al mismo tiempo que surge el concepto de *razas* –dice Ortíz–, aparece también la contradictoria clasificación de éstas en *buenas y malas*, y como consecuencia en justa y predestinadamente dominadoras y dominadas...
>
> ... el concepto fundamental de raza es esencialmente un criterio de clasificación. Y nada más; pero la palabra raza en el lenguaje general suele llevar siempre consigo a rastras, implícita o explícitamente, un calificativo. Por la raza se clasifica y se califica. Pero ni se clasifica con precisión ni se califica con ética. La voz raza como si por estigma de ser ella mal nacida, jamás significa en sociedad ni pureza ni justicia (Ortiz, F., 1975, 55–57).

En cuanto a la reconstrucción histórica de la utilización del término *raza* vinculado con intereses políticos, económicos y sociales, señala nuestro autor un momento que no puede pasarse

por alto; se trata del surgimiento de la frenología en el siglo XIX. Las teorías de Gall, Spurzheim, Lavater se hicieron famosas por lo útiles que resultaron a los esclavistas y colonizadores, quienes después de las doctrinas igualitarias de los Derechos del Hombre y de la Revolución Francesa, buscaban una justificación *natural* para subyugar a ciertos grupos humanos. Los frenólogos buscan determinar la *raza* de las almas; según ellos el alma humana tiene facultades distintas e independientes localizadas en determinadas áreas del cerebro y el tamaño de cada una de estas partes determina la magnitud de la respectiva facultad. En Cuba, en 1831, el catalán Mariano Cubí y Soler, anticipándose a Lombroso, utilizó la expresión *criminal nato*. Estas doctrinas que tratan de fundar sus conclusiones teóricas y políticas en "una nueva mitología acerca del alma de las razas" han tenido en el siglo XX, particularmente en la época de la que Ortiz fue testigo, un trágico rebrote. Con fundamentos totalitarios se da lugar a una teoría racista de la historia según la cual todos los sucesos de la evolución humana dependen de la raza más que de la economía, la política y las ideologías. Pero,

> Toda *raza* es hechiza –concluye Ortiz–. Todo racismo es hechizo. *Hechizo* por artificio, por superstición y por ceguera y arrebato de sus creyentes. Hechizo que tanto es a veces como *fetiche*. En rigor el concepto de raza es una entelequia social y no una realidad biológica. La naturaleza crea la humanidad con especie única e individuos infinitos ... el racismo, cualquiera que sea, lleva a las relaciones y controversias sociales una falsa creencia de fatalismo inexorable, privando a los seres humanos de su fe consciente en la virtualidad de los propios esfuerzos individuales y colectivos (Ortiz, F., 1975, 379 y 401)

En síntesis, la reconstrucción histórica permite a Fernando Ortiz poner de manifiesto el *engaño de las razas* mostrando que el término *raza* y las clasificaciones /*calificaciones*/ raciales –que se sostienen en el desconocimiento de la universalidad del linaje humano– han estado atravesadas de valoraciones y han sido utilizadas para establecer jerarquías sociales y formas de dominación económica y cultural. Efectivamente, el uso político

del término *raza* ha dado lugar a los *racismos*; y si bien las *razas* no existen –como demuestra el cubano– los *racismos*, agazapados detrás de falsos conceptos, responden a políticas movilizadas por peligrosas emociones y fanatismos. Desvanecer el fantasma de las razas es tarea que convoca a todos los hombres para llevar adelante una *política de la dignidad y del reconocimiento igualitario*.

2. En el contexto socio–histórico de la última década del siglo XX, en que el conflicto de Chiapas deviene emblemático en América Latina por cuanto pone de manifiesto las contradicciones económicas, sociales y culturales de la globalización, Luis Villoro, desarrolla la problemática de la pluralidad de culturas y de la posibilidad de un estado plural (Cfr. Villoro, L., 1998).

Entre los signos que caracterizan el final del siglo XX el mexicano señala la descomposición del pensamiento moderno, especialmente en lo que hace a dos de sus ideas fundamentales: la de Estado–nación y la del progreso hacia una cultura racional. En nombre de los nacionalismos y mediante el ejercicio de una cierta racionalidad postulada como única, el mundo fue puesto al borde de la destrucción. Frente a tal panorama se formula preguntas esperanzadoras: ¿será posible ver el mundo como una unidad de pueblos, regiones y etnias? ¿será posible comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas?

Ambas cuestiones remiten a la posibilidad de transitar desde la ficción de un estado homogéneo a la concreción de un estado plural. Para ello es preciso despejar malos entendidos respecto de la *nación* y la *nacionalidad*. El hecho de pertenecer a una nación no viene determinado por fatalismos de sangre, raza o lugar de nacimiento; antes bien consiste en asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura, hacer propia una historia colectiva, ligar el sentido de la propia vida a la construcción de un destino común. "La nación –dice Villoro– se expresa en la idea que sus miembros tienen de ella, esto es en la manera de narrar su historia". Estos relatos pueden variar según el

repertorio de valores superiores que eligen los distintos grupos, pero todos ellos comparten un mínimo común que constituye el núcleo integrador de una identidad cultural.

Ahora bien, el *estado–nación* moderno es producto de una decisión tomada por individuos que comparten una sola cualidad, la de ser *ciudadanos*. Sobre esta base se produce la homogeneización de la sociedad, requisito indispensable para la modernización de los países. La cual consistió en reducir la diversidad cultural mediante la implementación de un proyecto cultural basado en la educación común y la implantación de una lengua oficial. En América del Sur, el grupo criollo hegemonizó la gesta independentista y el proceso de modernización; pero en el caso de México se apeló, según señala Villoro, a los sectores sociales subalternos, indios y castas, que se sentían poco o nada involucrados con "los congresos inventados por los letrados criollos", pues su concepción de la sociedad estaba impregnada de valores comunitarios y no individualistas. El triunfo de la concepción del Estado homogéneo e individualista se impone a los pueblos indígenas sin su consentimiento expreso. Zapata y Villa, representantes de la *otra* nación, fueron convertidos en estatuas y es sabido que las estatuas no hablan.

Si miramos más detenidamente podemos, por una parte, advertir que el proceso de construcción de los estados nacionales se llevó adelante en virtud de una decisión política dirigida por el ejercicio de una fuerte racionalidad proyectiva. Por otra parte, podemos sospechar que dicho proceso operó, al mismo tiempo, una reducción: tras la noción formalizada de *ciudadano* se diluyó la enorme riqueza cualitativa de las formas culturales portadas por los diferentes grupos y sectores sociales. De modo que la nación no se construyó en un proceso de convergencia de las diversas culturas, sino mediante la imposición de una cultura uniforme; proceso que fue tanto más violento cuanto más desconoció y negó las formas culturales preexistentes.

"Pero las estatuas –dice Villoro– de cuando en cuando parecen animarse". Ante la política neoliberal, última versión del proyecto modernizador, se pone de manifiesto la *otra* nación.

Efectivamente, con la emergencia de poderes globalizados que trascienden las estructuras estatales, los individuos buscan fortalecer sus vínculos personales en comunidades cercanas, capaces de ser vividas y no sólo pensadas, que puedan dar sentido a sus vidas. Si bien las reivindicaciones étnicas pueden significar el regreso a situaciones premodernas –y de hecho han asumido esta forma en muchos casos–, no tiene que suceder así necesariamente. En esto consiste la apuesta de Villoro: es posible una nueva forma de organización del Estado, posterior a la modernidad, el Estado plural.

> ... esa corriente se expresa con características nuevas: no busca la subversión de la democracia, sino su realización plena; no pretende la disolución del Estado, sino su transformación; no está contra la *modernidad*, sino contra su injusticia. Por primera vez –concluye el pensador mexicano–, se abre la posibilidad de unificar las dos corrientes que recorrieron la historia de México en una nueva concepción del Estado y de la nación (Villoro, L., 1998, 47).

¿En qué consiste un Estado plural? Éste supone, según Villoro, tanto el derecho a la igualdad como a la diferencia. Pues *igualdad* no es uniformidad sino capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida conforme a sus propios valores. Esto es igual respeto a las diferencias, trato semejante a todo lo diferente, equidad. Esto lo ha visto el movimiento zapatista al proclamar que su reivindicación de *autonomía* para los indígenas "puede igualmente aplicarse a los pueblos, a los sindicatos, a los grupos sociales, a los grupos campesinos, a los gobiernos de los Estados, que son nominalmente libres y soberanos dentro de la Federación" (Villoro, L., 1998, 59). La vía hacia un Estado plural es una forma de lucha por una *democracia participativa* en todos los ámbitos sociales que implica una acción gradual de distribución del poder. Ahora bien, se trata de un proyecto impulsado por la decisión de cooperar en un destino común sin avasallar las diversas identidades colectivas. Pero para comenzar a comprender qué es la identidad vivida por los miembros de una comunidad,

es necesario reconocer las variadas situaciones en que su afirmación o su búsqueda se presenta como necesidad imperiosa:

– los pueblos que han sido víctimas de la dominación, encuentran refugio en el inmovilismo como forma de resistencia a ser absorbidos por la cultura dominante;

– otro es el caso de pueblos que en situaciones históricas especiales –como la guerra– han atravesado por crisis profundas de identidad;

– existe también la alternativa de comprender la identidad como una construcción dinámica orientada por una voluntad de ser o ser más.

En este último caso la identidad no es un dato, sino un *proyecto* que expresa las necesidades y deseos de un pueblo, al mismo tiempo que moviliza la capacidad de imaginar los modos de hacerlos concretos.

La posibilidad de comprender la *identidad como proyecto* presenta una exigencia, la de trabajar con la noción de *autonomía* en el campo de las relaciones políticas. Es decir, reconocer el derecho que tiene un grupo social o una institución a dictar sus propias reglas, dentro de un ámbito limitado de competencias, sin que ello implique la secesión del Estado. Así, en un Estado federal podrían reconocerse los siguientes niveles de autonomía: el municipio, el estado, la región, la federación nacional. En el caso del reconocimiento de las autonomías indígenas, se trata de partir de su organización política básica: la comunidad, dotándola de entidad jurídica. Sin embargo, esta posibilidad –reconoce Villoro– produce no pocas dificultades; en particular aquellas que surgen de la aparente contradicción entre el concepto de *ciudadanía*, que implica igualdad de derechos y obligaciones de los individuos frente al Estado, y el de *autonomía*, que parece introducir una diferenciación de la ciudadanía. Esto último significaría el doble riesgo de reinstalar desigualdades políticas y sociales premodernas, ya superadas por las revoluciones democráticas, y de favorecer la disgregación del todo social.

Por otra parte, si se considera que el derecho a la igualdad

implica también el derecho a la diferencia, hay que reconocer que de hecho los pueblos indígenas no han gozado de iguales oportunidades para ejercer sus derechos ciudadanos. Aunque se los declare iguales en derechos, en realidad no lo son, pues carecen de las mismas oportunidades para decidir respecto de sus formas de vida, y ejercerlas siguiendo su propia cultura.

> Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomías, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en el mismo Estado. ... Una ciudadanía restringida constituye un marco común para la unión de pueblos diferentes. La unión se lleva a cabo a nivel del Estado, no de la nación que tiene su propia identidad histórica. Pero la común pertenencia a un estado ... [permitiría] establecer un espacio de comunicación entre ellos. De esa comunicación puede surgir un lazo común aún más fuerte (Villoro, L., 1998, 103–104).

Villoro se pregunta acerca de la posibilidad de comprender la nación como resultado de una pluralidad inagotable de culturas. Dicha posibilidad formaría parte de una *ética de la cultura*. Efectivamente, dado que la cultura no es un mundo fijo, sino que lleva consigo las posibilidades de su propio cambio, la función normativa de una *ética de la cultura* estaría referida a la moral social efectiva tanto como a su crítica. Tendría dos dimensiones: una consistente en señalar derechos y deberes de los individuos ante la cultura a la que pertenece y ante las culturas ajenas; otra orientada a determinar los derechos y deberes de la comunidad cultural.

Cabe tener en cuenta que si bien el criterio para distinguir la objetividad de las normas éticas es su *universalidad*, su logro no ha sido fruto de la comunicación racional y libre; sino de la *dominación* y la violencia. El reclamo de reconocimiento del valor insustituible de las diferentes *identidades* culturales no se endereza en contra de la universalidad de las normas de una ética de la cultura; antes bien, denuncia la injusticia

histórica que significó postular como universal los criterios de una cultura, la occidental, que dominó el proceso. ¿Cómo superar la tensión sin caer en el relativismo ni en un falso universalismo? Desde el punto de vista ético, Villoro establece una diferencia entre los valores aceptados y proyectados por cada cultura en función de la satisfacción de sus deseos, necesidades y fines; y aquellos valores que son condición de posibilidad para la realización de cualesquiera otros valores. Estos últimos son transculturales y quedan sintetizados en los principios de autonomía, autenticidad, finalidad, eficacia y en el enunciado transcultural de los derechos humanos.

Sobre tales principios sería posible formular una política cultural orientada a evitar cualquier forma de dominación mediante la cultura. Dado que los conflictos no se entablan entre principios éticos sino entre las formas de aplicación en situaciones prácticas concretas, la política cultural debe intervenir para avanzar hacia formas culturales que permitan la realización de la vida humana más valiosa y con mayor poder sobre su entorno, y para propiciar el advenimiento de una cultura planetaria, basada en la comunicación de las diversas culturas de manera tal que no sea posible ocultar, tras falsa universalidad, nuevas formas de dominación.

En síntesis, Villoro propone, y en esto coincide la búsqueda de Fernando Ortiz, clarificar y enfatizar el punto de vista de una *política de la cultura* que sea una *política de la dignidad*. Ello implica un momento de crítica de los universales que ocultan los intereses de la dominación y un momento proyectivo de la identidad como valor intersubjetivamente elaborado.

3. Para concluir podemos señalar:

– En primer lugar, que desde el último tramo del siglo XX la problemática del multiculturalismo se presenta con características dramáticas en virtud de la gravedad que han alcanzado mundialmente los conflictos étnicos. Esta problemática tiene dentro de la tradición de pensamiento latinoamericano un vasto desarrollo que puede rastrearse desde la época del primer

contacto entre las culturas del continente y la europea. La tarea de recuperar y actualizar esa tradición en sus categorías y argumentos superadores arrojaría luz sobre la comprensión de la conflictiva situación actual.

– En segundo lugar, del análisis de los autores trabajados –Fernando Ortiz y Luis Villoro– se desprende que las categorías de clasificación basadas en la raza o en las formas culturales, no son sólo categorías descriptivas, sino que poseen una fuerte acentuación axiológica; de modo que implican relaciones de poder y, por lo tanto, de subordinación y dominación. Es precisamente a raíz de esta sobredeterminación valorativa de las categorías que se instalan relaciones conflictivas de asimetría e injusticia. La posibilidad de superación de los conflictos no se plantea, por tanto, sólo en el terreno teórico formal, sino en el ámbito de lo político. Ambos autores, cada uno a su manera, abogan por una *política de la cultura*, capaz de reconocer por igual a las diversas identidades culturales, orientada por el valor de la *dignidad*.

Bibliografía

– Cruz, Manuel (Editor), *Individuo, Modernidad, historia*, Madrid, Tecnos, 1993.

– Giner, Salvador y Ricardo Scartezzini (Compiladores), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, 1996.

– Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Traducción de Juan Carlos Velazco Arroyo y Gerard Villar Roca. Barcelona, Paidós, 1999.

– Ortiz, Fernando. *El engaño de las razas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

– Taylor, Charles, "La política del reconocimiento", en: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Traducción de Mónica Utrilla de Neira. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

– Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós–UNAM, 1998.

– Villoro, Luis. "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 11, Madrid, 1998. 66–78.

El nuevo hombre de las nuevas utopías en un discurso de Darcy Ribeiro

Sonia Vargas

El objeto del presente trabajo es reconocer e interpretar algunas categorías teóricas que propone el brasileño Darcy Ribeiro, en su artículo el "Abominable Hombre Nuevo", utilizando la propuesta metodológica de la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Las categorías: civilización, barbarie, cultura ilustrada, cultura popular, hombre ersatz, era de la gran tarea, y otras, ofrecen:

> La posibilidad de transmitir a través del lenguaje una determinada interpretación de la realidad que queda plasmada en palabras, cuya densidad semántica las convierte en verdaderas síntesis de esa realidad (Arpini, 1997, pp. 22)

Darcy Ribeiro (1922–1991) nació en Minas Gerais; fue antropólogo, sociólogo, político y escritor. En el exilio escribió sus estudios de antropología *El Proceso Civilizatorio* (1968), *Las Américas y la Civilización* (1969), *El Dilema de Nuestra América* (1971), *Configuraciones* (1972) y *Los Brasileños* (1975).

El escenario histórico en el cual se presenta el artículo de Ribeiro es el Brasil de los '80. La década infame, como la denominaron muchos autores, marcó en el continente un antes y un después no sólo en lo económico sino también en lo social, lo político e intelectual. Brasil no escapó a ninguno de estos procesos. Joao Figueiredo fue el presidente de Brasil

desde 1979 hasta 1985, lo sucedió en la presidencia Tancredo Neves, el primer presidente elegido por el pueblo desde 1965, a partir de 1989 asumió el poder Fernando Collor de Mello para renunciar quince meses después. El avance del neoliberalismo en el Brasil y en toda América Latina puso de manifiesto la pronta declinación de la utopía socialista construida durante décadas en el continente. En dicho contexto se inscribe el artículo de Darcy Ribeiro.

El "Abominable Hombre Nuevo" integra una serie de textos que conforman el volumen *Indianidades y Venutopías*, donde el autor expresa una traslación y un alejamiento de las principales categorías propuestas en sus estudios de antropología. En la década del '80, la cuestión de la etnicidad comienza a tener, en el análisis del brasileño, un peso fundamental. Ribeiro ve en las indianidades el lugar para las venutopías que resultan ser las utopías posibles o no en América Latina, pero por las cuales *vale la pena quemar la vida.*

Esas indianidades son las encargadas de resistir y revertir la idea de construir la identidad latinoamericana desde la carencia, es decir desde lo que no tenemos, ni somos. Prevé el autor la necesidad de reconocer nuestra indianidad para dar paso a identidades nuevas. Mientras el elemento español siempre fue aludido, se omitió nuestra herencia indígena. Lo aludido y eludido en la búsqueda de la identidad latinoamericana es producto de siglos de uniformización y de europeización forzada .

Podemos comenzar diciendo que es la categoría de "Hombre Nuevo" la que ocupa y preocupa al autor. Instala su análisis y su propuesta en la trayectoria que dicho concepto ha tenido en el pensar latinoamericano. Rescata aquel concepto vertido por Ernesto "Che" Guevara de que *la finalidad verdadera de un proceso revolucionario: es la construcción de un ser humano mejor, del Hombre Nuevo* (Guevara, E., 1984, 21). Si bien no hay en el texto del brasileño un llamado explícito a realizar la revolución, sí existe una fuerte propuesta revolucionaria donde se insta al hombre del presente a ser artífice, a través de esta lucha por cambiar el aquí y el ahora, del "Hombre Nuevo".

Existe no sólo una reconstrucción sino una fuerte revalorización de la categoría de "Hombre Nuevo", ya que el autor plantea su propuesta en los tiempos en que la alternativa socialista llegaba a su fin, y con ello se iniciaba aquel proceso que Eugenio Trías denominó la *elipsis del sujeto* (Cfr. Trías, E,1969, 16). Desde la propuesta de Trías podemos decir que con la instalación del estructuralismo como teoría social y desde el momento en que se desdibujaron los márgenes del humanismo y el marxismo como herramientas de interpretación social, se perdió al hombre como sujeto del discurso.

Sin embargo, desde el pensar latinoamericano y a través de las coordenadas que nos aporta Arturo Roig, creemos que existe una revalorización del sujeto en tanto sujeto del discurso, a partir de la reconsideración de algunas afirmaciones que pueden ser trabajadas partiendo del convencimiento de que no hay, ni ha habido, tal muerte del sujeto.

> ... el reconocimiento del otro como sujeto, es decir, la comprensión de la historicidad de todo hombre, nos conduce a revisar la problemática del humanismo (Roig, A., 1981, 16).

Si hemos de preguntarnos por el *sujeto del discurso*, es necesario reconstruir hasta donde sea posible el *universo discursivo* (cfr. Roig, A., 1985, 5) en el que se instalan las palabras de Darcy Ribeiro, revalorizando no sólo al autor como sujeto emisor del discurso, sino también a la relación histórica establecida entre el autor y el medio. Poco sabemos de su interlocutor, sólo que es un periodista italiano, característica suficiente que da pie al autor para desarrollar dos cuestiones centrales: la europeización u occidentalización que sufrieron nuestras naciones y la construcción de nuestra identidad como latinoamericanos a partir del reconocimiento de tales procesos.

El autor encuentra como sujeto portador del mensaje al *nosotros*. Categoría que se construye desde la diferencia entre el indígena y el europeo. El elemento que nos distingue de uno u otro es la racionalidad, *aquello que ellas* –nuestras culturas– *elaboran previamente para nosotros como inteligible*

(Ribeiro, D., 1988, 49) y que otorga contenido real al *nosotros*. A partir de esta diversidad cultural es desde donde revisamos cómo se presenta en el discurso riberiano aquella relación entre discurso y cotidianidad. Es en la diferenciación entre culturas y subculturas, donde las primeras conformarían el universo erudito e ilustrado y las segundas lo popular y lo folclórico. Estas culturas y subculturas se reconocen como tales a partir del conocimiento o desconocimiento y de la valoración o desvalorización de su propio mundo cotidiano. El obrero o el campesino conocen el funcionamiento de estos pares dicotómicos, cultura ilustrada–cultura popular, siendo la cultura ilustrada ajena a él pero valorizada, desvalorizando la propia. En cambio, nuestros indígenas, desconociendo estas culturas en tanto culturas eruditas, reconocen y valorizan la propia. El autor emparenta la cultura ilustrada con el elemento urbano y la cultura popular con el elemento rural. A partir de la aprehensión de estos dos mundos, el autor introduce el elemento que nos acerca al análisis de aquella relación entre discurso y cotidianidad. Ribeiro instala la cuestión de la cotidianeidad utilizando el concepto de *racionalidad:* racionalidad del indígena, racionalidad europea y nuestra racionalidad latinoamericana y mestiza. La racionalidad indígena se basa, según el autor, en la capacidad de curiosidad o *frescor intelectual*, aptitudes que nosotros parecemos haber olvidado; la racionalidad europea podemos definirla a través de los ya conocidos procesos de invasión cultural que Darcy Ribeiro define como *aculturación, desculturación y asimilación,* vividos por las sociedades que conforman la nación latinoamericana. Nuestra racionalidad se definía, hasta hace unas décadas, a partir de lo que la cultura europea había construido como inteligible para nosotros pero *sólo en lo últimos años comenzamos a percibir que nuestro atraso no es natural ni necesario sino inducido* (Ribeiro, D., 1988, 60), lo cual nos permite reelaborar nuestra manera de mirar el mundo y por ello nuestra racionalidad.

El autor hace descansar su discurso en las teorías evolucionistas de la dialéctica marxista, teniendo en cuenta que no se

trata de arribar de un estadio inferior a un estadio superior y más perfecto de la cultura, sino de una aceptación de nuestra propia realidad social y cultural a través de la lucha cotidiana por cambiar las condiciones de existencia.

Al abordar la cuestión del hombre del futuro, el brasileño se pregunta *¿Qué decir de su preocupación con los hombres del futuro y con el futuro de los hombres*? (Ribeiro, D., 1988, 57). El *hombre ersatz* –como llama el autor a este nuevo hombre– será producto de un proyecto meramente intencional, librado de todo azar y que, de alguna manera, resulte causa y consecuencia de nosotros mismos.

> No pudiendo ya ser el producto residual, azaroso, del entrechoque de fuerzas descontroladas dentro de las líneas de la tradición, nosotros tendremos que ser, de ahora en adelante, criaturas de nosotros mismos, productos lúcidamente buscados, científicamente construidos en cada detalle, desde la forma físico–biológica que será perfeccionada, hasta los grados y tipos de inteligencia que serán programados, y tal vez también hasta las predisposiciones espirituales y morales que serán orientadas según valores inducidos (Ribeiro, D., 1988, 59).

He aquí *el hombre ersatz, el hombre del futuro, el abominable hombre nuevo.* Sin embargo, este hombre de un futuro lejano es el que construimos en el hoy. No podemos deslindar responsabilidades, el hombre nuevo del futuro tiene su origen en el presente. El autor deja planteado así el antagonismo entre el hombre actual y el hombre del futuro. El azar parece haber primado en la constitución de nuestra identidad; en cambio serán las ciencias frías, como la biología genética y la ingeniería social, las que construyan un hombre a imagen y semejanza de los tiempos modernos –perfecto, exacto y eficiente– un hombre que resultará ante nuestros ojos, según el autor, abominable.

Hoy, los latinoamericanos, lejos estamos de constituir el hombre ersatz que Ribeiro vaticinó para nuestro tiempo. Será mejor imaginar que cada generación lucha en pos de su Hombre Nuevo sin dejar margen para la construcción del *Abominable Hombre Erzat*s. El hecho de que el hombre que el saber de hoy haría

posible en el futuro, sea considerado por los contemporáneos de ese saber como abominable, revela las contradicciones axiológicas del presente.

En cuanto a la construcción de nuestra identidad, el autor analiza la categoría del *humanismo occidental*. Hablar de humanismo es directamente proporcional a preguntarnos por los procesos de europeización a los que hemos sido sometidos desde la conquista hasta la actualidad, todos ellos transmisores de civilización en pie de lucha ante la barbarie. De esta manera el autor ha de recordar en su análisis los tiempos de auge de la esclavización, de matanza indígena, de sometimiento del hombre por el hombre, que dan cuenta del objetivo de conformar subeuropas en América, en Asia y en África. Estos procesos de subyugación, que parecen haber quedado en el pasado, se repiten, para el autor, a través de cada revolución tecnológica. Desde la revolución mercantil, la industrial y la termonuclear, Europa se ha presentado como agente capaz de transmitir, en sus términos, *la cultura*:

> Eso les permitió colorear el mundo con sus colores étnicos y lingüísticos, induciendo a todos a pensar que la civilización era una hazaña del hombre blanco, europeo, occidental y cristiano. Una hazaña de su creatividad, brotada en los últimos siglos, después de milenios de mediocridad (Ribeiro, D., 1988, 60).

La mayor preocupación del autor parece girar no tanto alrededor del sometimiento económico como alrededor de la subyugación cultural. La cuestión de incorporar una visión pobre y distorsionada de nosotros mismos basada en la *idea de inferioridad* y *fealdad innata* en comparación con el blanco civilizador resulta la piedra de toque para el autorrechazo de nuestras culturas y de nuestros pueblos originarios.

Encuentra el brasileño una salida a este túnel de alienación y dominación sin duda histórico y dialéctico, en la idea espacio–temporal de *La Era de la Gran Tarea.* Si somos nosotros los responsables de aquel Abominable Hombre Nuevo, es en

esta etapa, que oscila entre el cansancio y el fastidio, cuando nos compete la gran tarea de transformar las cosas y de dar una lección basada en la dignidad.

> La Era de la Gran Tarea Humana es ese tiempo puente entre el hombre residual, histórico de hoy, y el hombre proyectado, criatura de sí mismo, que mal adivinamos. La tarea de esta Era es la superar las distancias abismales que separaran a los hombres de sus condiciones de existencia. Para ello será necesario, primero, rehacer las formas de intercambio internacional de nuestro mundo ... aprender a fundar las formas superiores de convivencia humana dentro de cada sociedad, en la fraternidad y ya no como caridad (Ribeiro, D., 1988, 61).

Para lo cual es menester reconocernos en una lucha, que sólo será posible basada en la autovalorización y autorreconocimiento de nuestras culturas. Esta lucha, que es sin duda una lucha política, se hará realidad en los márgenes de aquel fastidio y cansancio que invaden al hombre de hoy, y lo harán capaz de combatir en pos de su dignidad. Serán los descontentos, como los llama Ribeiro, los encargados de movilizar las fuerzas necesarias para crear el mundo nuevo.

Por último, hemos de abordar la división de la historia que aporta el autor a través de dos originales categorías. La historia se conforma, para el brasileño, a través de dos momentos: *Las Eras–de–las–Vacas–Flacas* y *Las Eras–de–las–Vacas–Gordas*. La primera es caracterizada a través de los tiempos ágiles, los tiempos en que los pueblos permanecían alertas a su destino, donde la lucha en pos de la dignidad del hombre era moneda corriente. La segunda de las Eras es caracterizada por los pueblos que, creyendo haber adelantado económica y tecnológicamente, han dejado un vacío, una chatura en aquel sentimiento o energía que les permitía luchar y, lo que es aún más peligroso, han dejado vacío el lugar para las causas de esa lucha, se han quedado sin utopías. La Era–de–las–Vacas–Gordas, a diferencia de la otra, viene caracterizada por lo cobarde, lo oscuro, lo tibio, por el fastidio y el desgano. Entonces nos resta a nosotros la tarea de transformar esta Era en una Era–Vaca–

Flaca recuperando la noción de lucha, de dignidad, de libertad. La tarea es buscarle el rastro a las utopías, reconociendo las nuevas, las por venir, las *venutopías*.

Serán todos estos siglos de historia, de esclavitud, de opresión colonial y sometimiento capitalista los encargados de constituir hombres encargados de *reedificar aquí lo humano.* En Latinoamérica sólo hay lugar para la lucha aquí y ahora, lo que transforma a esa lucha en una lucha por la materialidad de la existencia que no es más que la lucha por las necesidades, y siendo así ningún hombre, por nuevo que sea, puede ser abominable. Por todo esto, creemos pertinente caracterizar el discurso de Darcy Ribeiro como un *discurso de carácter utópico*, porque presenta una fuerte valoración del futuro. De hecho se nos propone la búsqueda y reedificación de un Hombre Nuevo y se nos invita a trabajar en aquella Era de la Gran Tarea para buscar una utopía en donde la *vida valga la pena ser vivida.*

Existe en el texto del brasileño un juego constante entre el *discurso liberador* y el *discurso opresor*. El primero viene a identificar al hombre latinoamericano que de alguna manera es quien, para Darcy, puede ser el hacedor de aquella *Gran tarea* que se nos propone; será el que transforme *Eras de Vacas Gordas* y obedientes en *Eras de Vacas Flacas* y ágiles para luchar y cambiar el mundo. El *discurso opresor* viene a ser la voz del mundo europeo que representa toda la historia de opresión y esclavitud a la cual hemos sido sometidos desde nuestra colonización. Pero es este mismo juego entre opuestos el que nos permite caracterizar al discurso riberiano como un *discurso contrario*, porque se nos presenta al hombre actual y al hombre erzast en permanente conflicto. Lucha que se define a través de la búsqueda de un *Hombre Alternativa*, que se coloque en un lugar diferente al del Hombre del Hoy y que no se transforme en el Abominable Hombre Nuevo; que tenga el mandato de modificar el aquí y el ahora, en una lucha por cambiar las condiciones de existencia.

Bibliografía

– Argumedo, Alcira. *Los silencios y las voces de América Latina*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1996.

– Arpini, Adriana. "Categoría Sociales y Razón Práctica. Una Lectura Alternativa", en *América Latina y la Moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, 1997.

– Guevara, Ernesto Che. *Obras Completas, Tomo 4*, Buenos Aires, Ediciones Metropolitanas, 1984.

– Ribeiro, Darcy. "Cultura y Contracultura" en: *Nueva Sociedad*, Nº 73, Caracas, 1977.

– Ribeiro, Darcy. " La Nación Latinoamericana", en: Martner, Gonzalo, *El Desafío Latinoamericano,* Caracas, Nueva Sociedad, 1987.

– Ribeiro, Darcy. *Configuraciones Histórico–Culturales Americanas*, Buenos Aires, Calicanto, 1987.

– Ribeiro, Darcy. *Indianidades y Venutopías,* Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1988.

– Roig, Arturo. *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

– Roig, Arturo. *Narrativa y Cotidianidad*, Ecuador, Belén editores, 1984.

– Trías, Eugenio. "Luz Roja al Humanismo", en: *Estructuralismo y Marxismo*, Barcelona, Martínez Roca, 1969.

Paulo Freire. El desafío de pensar su tiempo

Maximiliano López

Analizar un discurso es penetrar en un texto con idea de mirar a través de él, descubriendo las marcas que una época y un lugar han dejado impresas en su superficie. Marcas que remiten a un universo de acontecimientos, palabras y luchas a partir de los cuales los discursos son producidos. En función de esas palabras, de esos acontecimientos y de esas luchas los mismos discursos adquieren su sentido. Un discurso es además una acción, un intento de decir, de convencer, de mostrar algo, es una afirmación. Analizar un discurso implica entonces, poner en relación las palabras, la intención de quien las pronuncia y el contexto en que son pronunciadas. Por último, un texto adquiere su sentido no sólo en relación al sujeto que lo produce, sino también en relación al sujeto que lo recibe como destinatario. La lectura, en un sentido amplio, implica un encuentro entre un texto, su época, su autor y el universo de acontecimientos materiales y simbólicos del que éste formó parte y un lector, su deseo de encontrar sentidos, y el universo material y simbólico desde el cual realiza su interpretación. Podemos decir entonces que no hay dos lecturas idénticas. Cada nueva mirada que se tiende sobre el pasado, expresa la multiplicidad de sentidos desde los cuales la historia es rescatada y resignificada.

A partir de estas consideraciones vamos al encuentro de algunas palabras del célebre educador brasileño Paulo Freire,

pronunciadas en una entrevista que le realiza su colaborador y amigo, el profesor Moacir Gadotti, a propósito de la gestión que Freire desarrolló como Secretario de Educación de la Ciudad de Sao Paulo, entre los años 1989 y 1991 (Cfr. Freire, P.; 1997).

El texto que nos proponemos considerar reviste un particular interés, dado que ocupa un lugar especial en el conjunto de la obra freireana. Será necesario entonces realizar una breve descripción de la misma para luego volver sobre el texto que nos proponemos analizar.

La tarea que aquí emprendemos forma parte de un trabajo mayor que intenta analizar el pensamiento del educador nordestino a partir del estudio de la estructura categorial que surge de sus escritos. Una de nuestras hipótesis principales en este estudio es que es posible distinguir en su producción tres momentos diferentes, que corresponden, el primero, a los años '50 y primera mitad de los '60, durante su trabajo en las campañas alfabetizadoras de Brasil; el segundo período lo inaugura el exilio tras el golpe de estado perpetrado contra el gobierno de Goulard y se extiende precisamente hasta fines de la década de los ochenta, en que se inaugura el tercer período, cuando junto al Partido de los Trabajadores, tiene nuevamente la posibilidad de conducir un proyecto político–pedagógico desde la esfera del poder público.

Heinz–Peter Gerhardt, por su parte, distingue sólo dos etapas en la producción freireana. La primera, la sitúa en los años transcurridos con anterioridad al golpe militar de 1964. La segunda, corresponde a la experiencia del exilio, que lo llevó primero a Chile, luego a Estados Unidos, Suiza y, por último, de regreso al Brasil (Gerhardt, H. P., 1996, 149 a 170). Sin embargo, a nuestro juicio es posible sostener la existencia de una tercera etapa que se desarrolla desde finales de los años ochenta. Esta etapa se presenta como un momento de síntesis donde, sin abandonar las tesis desarrolladas en los años setenta, el autor recupera y redefine ciertas categorías propias de sus trabajos iniciales.

Período brasileño: Como afirma Carlos Alberto Torres, desde

hace un tiempo se está realizando una revalorización teórica de los trabajos correspondientes a este período que enfatizan su relación con la ideología desarrollista del Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB), en el Brasil de inicios de los años sesenta, y con la teoría sociológica de Karl Mannheim[1]. El ISEB fue la más importante experiencia –antes del golpe de Estado de 1964– por desarrollar una ideología nacionalista que debía contribuir al proceso de modernización social, apoyada por el gobierno de Joao Goulardt. Paulo Freire, junto con otros intelectuales –Hélio Jaguaribe, Roland Corbisier, Álvaro Vieira Pintos, Vicente Ferreira da Silva, Guerreiro Ramos, Durmeval Trigueiro Mendes– fueron participantes de la atmósfera intelectual producida en las oficinas del ISEB. En ella se dejó sentir la influencia de Karl Mannheim, Gunnar Mirdal, Gabriel Marcel, también la antropología alemana de los años 30 (J. Spengler, Alfred Weber, Max Scheller), la filosofía de la existencia (José Ortega y Gasset, Jean–Paul Sartre, Martín Heidegger, Karl Jaspers) y las de origen histórico–sociológico (Max Weber, Alfredo Pareto y Arnold Toynbee) (Torres, C. A., 1996, 117–147).

La Juventud Universitaria Católica (JUC) era una de las organizaciones más radicalizadas de aquel período de conmoción política y social. Allí Freire fue familiarizándose más y más con las ideas del movimiento católico radical, y profundizó sus estudios de los autores católicos nacionales (Tristao de Ataíde) y extranjeros (Manuel Mounier).

---

1 A propósito del tema es posible consultar el polémico trabajo de Vanilda Pereira Paiva, *Paulo Freire e o nacionalismo–desenvolvimentista.* La autora argumenta que la perspectiva de Freire fue eminentemente populista y relacionada al nacionalismo desarrollista que prevaleció en la administración de Joao Goulardt. Al decir de Carlos Alberto Torres, el análisis de Paiva reposa en un entendimiento limitado, que es parte de una perspectiva ortodoxa marxista de la noción de populismo ruso. Vanilda Paiva ha intentado mostrar en detalle la semejanza entre el concepto de conciencia crítica de Freire y el proceso de comprensión propuesto por Karl Mannheim. Del mismo modo, los mayores temas de Mannheim, tales como la amplia discusión sobre libertad, planeamiento democrático, democratización fundamental de la sociedad y la teoría de la personalidad democrática son cuestiones cruciales en los escritos iniciales de Freire. La evaluación de Paiva, nos dice Torres, es arriesgada; pues enfatiza similitudes formales, en cuanto omite un sustantivo análisis de las diferencias entre Mannheim y Freire.

Período del exilio: Después del golpe de estado brasileño de 1964, Freire dejó su país para vivir y trabajar en Chile en el Instituto de Capacitación e Investigación para la Reforma Agraria (ICIRA), un órgano del gobierno demócrata cristiano responsable de la extensión educativa en el programa de reforma agraria. Santiago se había convertido en aquellos días en un refugio para intelectuales de toda América Latina y es allí donde toma contacto más estrecho con el pensamiento marxista, como el mismo Freire lo recuerda en su *Pedagogía de la Esperanza*.

El desarrollo de su pensamiento en este período refleja un nuevo horizonte intelectual en América Latina. El renacimiento del pensamiento marxista luego del estalinismo, la recuperación de los trabajos de Louis Althusser y, subsecuentemente, de Antonio Gramsci en los medios académicos de América Latina y las fuertes figuras de Ernesto Che Guevara y Fidel Castro en los ámbitos prácticos y políticos fueron sintomáticos. Esta fue la etapa donde su pensamiento se difunde por el mundo; su obra clásica, *La pedagogía del oprimido*, fue traducida a diferentes lenguas y ampliamente difundida.

Existen numerosos trabajos que estudian este período, en especial en lo tocante a las cuestiones metodológicas referidas a su trabajo de alfabetización, como así también a aspectos teóricos ligados a las categorías allí desplegadas (teoría–praxis, opresión–liberación, etc.) y la posible aplicación de éstas a contextos diferentes (Cfr. Gadotti, M., 1996, 327–370).

Nuevo período brasileño: En 1980 Freire retorna a Brasil y se dedica, como él mismo dijera, a reaprehenderlo, a redescubrirlo. En 1989 la prefecta Luisa Erundina, del Partido de los Trabajadores, que el mismo Freire ayudara a fundar diez años antes, lo convoca para hacerse cargo de la Secretaría de Educación de la ciudad de San Pablo. Experiencia que dura tres años, luego de los cuales se retira, quedando como colaborador externo, con el propósito de enseñar y escribir. En esta etapa Freire publica: *A educaçao na cidade* (1991), *Pedagogia da esperança* (1992), *Política e educaçao* (1993), *Professora*

sim, tia nao (1993), *Cartas a Cristina* (1994), *Á sombra desta mangueira* (1995) y *Pedagogía da autonomia* (1997).

El texto que ahora nos proponemos analizar marca una inflexión entre los dos últimos períodos. Y a través de su análisis constatamos una cierta transformación en el uso de algunas categorías, y la aparición de otras nuevas que es posible percibir a partir de 1989.

Veamos entonces la estructura categorial emergente de los diferentes períodos. En cada uno de ellos es dable reconocer un conjunto de categorías que caracteriza la estructura epistemológica y axiológica de su discurso, en estrecha vinculación con la situación socio–histórica.

En sus primeros trabajos, la tarea más urgente es la democratización de la sociedad brasileña, sociedad que Freire considera en transición desde una sociedad cerrada, de tipo feudal, a una sociedad abierta y democrática. El principal riesgo será el deslizamiento hacia las formas de la masificación y el populismo. Democracia y ciudadanía, son entendidas aquí como integración y participación de las clases populares, hasta entonces inmersas en la cultura del silencio. Tal emergencia debía darse a través de la transitividad crítica de la conciencia y del diálogo.

Surgirá durante esta primera etapa un trabajo de tesis universitaria titulado *Educaçao e Atualidade Brasileira* de 1958. Las principales tesis allí desarrolladas, serán posteriormente ampliadas en su primer libro *Educación como Práctica de la Libertad*, el más representativo de este período.

Se recortan en su discurso, durante este período, categorías tales como: "democracia–populismo", "sociedad cerrada–sociedad abierta", "conciencia intransitiva–conciencia transitiva", "acomodación–integración", "irracionalidad–criticidad".

El segundo período corresponde a la época del exilio. Escribió entonces su obra más conocida, *La pedagogía del oprimido*. Aquí el énfasis recae sobre la idea de inspiración hegeliana de "opresor incorporado", más que en el de la mera cultura del

silencio. Su reflexión se centra en el análisis de las estructuras socio–económicas capitalistas antes que en el ideal de libertad en los términos de las democracias occidentales. El "proceso de concientización" es progresivamente comprendido en el marco de la lucha de clases.

En este período las categorías que destacan en la estructura de su discurso son: "opresor–oprimido", "acción cultural–invasión cultural", "liderazgos revolucionarios–masas oprimidas", "teoría–praxis".

En su última etapa, Freire recupera categorías tales como "democracia", "ciudadanía", y "participación". Dicha recuperación tiene lugar en un nuevo contexto social, económico, político e ideológico (globalización económica, nuevas tecnologías de la información–comunicación, caída del socialismo real, posmodernidad). Constatamos por otra parte la fuerte presencia de temas tales como el de la "diversidad", la "multiculturalidad", la "complejidad", etc. También es posible captar diferencias en la forma misma de su discurso, el cual se vuelve más literario, más poético, con una fuerte presencia de lo corporal y vivencial.

Cuando realizamos esta periodización no estamos diciendo de ningún modo que los períodos existan aisladamente. Existen temas, interrogantes, problemas que articulan el pensamiento de Paulo Freire y que se extienden a lo largo de toda su obra. Pero al mismo tiempo, el modo en que estos temas son trabajados manifiesta un cierto cambio de perspectiva, lleva una cierta marca epocal.

Esta continuidad queda manifiesta en la entrevista que aquí nos ocupa. Cuando es interrogado por Moacir Gadotti respecto de cuál es, a su criterio, la principal tarea histórica de los jóvenes que harán la educación del nuevo siglo, responde diciendo:

> Evidentemente que no podría tener la pretensión de decirles a ellos y a ellas cuáles son sus tareas, pero puedo decirles lo que he asumido como tarea y cuáles han sido las tareas de mi generación... Creo que la principal tarea que la gente tiene en este fin de siglo, y cuyo entendimiento se anticipó en mucho al final de este siglo, es la tarea de la liberación.

> Fíjate bien, no es siquiera la tarea de la libertad. Creo que la libertad es una cualidad natural del ser humano ... Hoy, nosotros nos preguntamos sobre la tarea de la liberación en tanto restauración de la libertad, o en tanto invención de una libertad todavía no permitida. Entonces, creo que esa es una tarea permanente, histórica. No diría que es la mayor tarea, o la única, pero es la tarea central a la que las otras se juntarán (Freire, P., 1997, 105).

La categoría central, aquella que vertebra y al mismo tiempo articula en gran medida el pensamiento freireano, es la categoría de liberación. Este concepto no es simple, sino que por el contrario forma un compuesto y debe ser por ende comprendido en su vinculación con otros conceptos a los cuales remite o de los cuales es subsidiario. Distinguiremos por el momento tres de estos conceptos que entendemos necesitan ser analizados para entender el de liberación. Tales son los de historicidad, poder y sujeto.

En el caso de la historicidad, podemos decir entonces que la *historia como posibilidad* y la *liberación* se remiten y se justifican mutuamente. Porque la liberación es entendida por Freire como un acto continuo, intempestivo, eternamente presente que en su irrupción posibilita un futuro. Futuro que será siempre indeterminación, posibilidad. Por eso Freire no habla de libertad como cualidad humana, sino de liberación, como acto presente y permanente. Esta idea se separa de una concepción moderna de la historia, ligada a la idea de progreso como desenvolvimiento necesario, como anticipación mecánica del futuro.

Libertad e historicidad se tejen y conforman la trama de un mismo proyecto ético–político–pedagógico. La liberación es el trabajo cotidiano de modificación del presente (praxis), que a cada paso inaugura un nuevo futuro. La historia no esta determinada porque es el resultado de la acción humana de modificación del presente.

> La mejor manera de que alguien asuma su tiempo, y lo asuma con lucidez, es entender la historia como posibilidad. El hombre y la mujer hacen la historia a partir de una situación

> concreta dada, de una estructura que ya existe cuando la gente llega al mundo. Pero este espacio y este tiempo tiene que ser un espacio–tiempo de posibilidad y no un tiempo–espacio que nos determine mecánicamente ... El futuro es algo que se va dando y ese "se va dando" significa que el futuro existe en la medida en que yo o nosotros cambiamos el presente. Y es cambiando el presente como la gente fabrica el futuro; por eso, entonces, la historia es posibilidad y no determinación... (Freire, P., 1997, 103–104).

Su discurso hace referencia al *futuro*, a un futuro que es posibilidad. Pero una posibilidad que no estuviese amenazada por la imposibilidad, sería un programa, un devenir mecánico sin porvenir. Esta referencia al futuro no es utópica en el sentido programático de la modernidad. Es apertura a lo inédito, a lo que viene y no puede ser anticipado, sino que debe ser recibido en su singularidad. La legitimación del discurso con arreglo al futuro tuvo un lugar importante tanto en los discursos de izquierda como en el pensamiento liberal progresista, fuertemente apoyados en la idea de progreso. Idea que empieza a perder fuerza a finales del siglo XX con la acumulación de grandes desilusiones: el incumplimiento de promesas de libertad, fraternidad e igualdad; de bienestar, que la ciencia y la tecnología proporcionarían a la humanidad entera; de justicia, que la revolución socialista haría realidad para todos. Y debemos sumar a tanto desengaño, la violencia y sinrazón de un siglo marcado por el genocidio, la guerra nuclear, el desastre ecológico y la desigualdad creciente.

El debate está instalado, el sueño moderno agoniza. Sin embargo, su revés, el discurso conservador, reaccionario, que apela a la legitimación por el pasado, por el origen, por la pureza de la raza, no es una opción para Freire. Antes bien, su opción es por un discurso progresista. No por la anticipación de la historia según una regularidad determinista, sino por la curiosa apertura a lo inédito.

Otro concepto que podemos encontrar integrando el proyecto liberador de Freire es el de *poder*. Existe en su imperativo ético–político de liberación, una cierta imagen del poder y una

determinada concepción del sujeto. Como ya dijimos, estos términos se componen y dan forma a la categoría de liberación, atravesando todo el pensamiento freireano a lo largo de los tres períodos.

Las categorías que al principio recogíamos, utilizadas por Freire a lo largo de los años '70 y primera mitad de los '80 (opresor–oprimido, opresión–liberación), nos devuelven una visión del poder al estilo de la teoría marxista y psicoanalítica. El poder es macizo, homogéneo y se ejerce de arriba hacia abajo, en contra de una subjetividad que pugna por su libertad, a la que el brasilero denomina *vocación ontológica de ser más*. (Cfr. Freire, P., 1996). Este combate se desarrolla en la vida cultural a través del lenguaje, mediante el cual el opresor difunde y hegemoniza una determinada comprensión del mundo que sirve a sus intereses de clase. Es a través del análisis crítico de este lenguaje, en el proceso de alfabetización y en el proceso educativo en general, que el oprimido puede comprender las causas de la injusticia, de la pobreza, en definitiva, de su propia deshumanización. Pero la posmodernidad trae consigo una nueva teoría del poder, surgida de las mismas promesas incumplidas que mencionamos anteriormente. El poder no es entendido ya, únicamente, bajo la forma negativa, bajo la forma de la opresión–represión, "al modo de un gran superego", pues si actuara de este modo no hubiera demostrado ser tan fuerte y tan adaptable. Si es fuerte, dice Foucault, "es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo y también a nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber lo produce". (Foucault, M., 1992, 107). No se trata de ver el modo de liberar al proceso de conocimiento de las distorsiones a las cuales la ideología lo induce, sino de ver de qué modo todos los saberes son producidos según una determinada economía–política de la verdad. Esta producción de saber afecta a la identidad misma, pues el sujeto no es ya el lugar de la conciencia, sobre el cual la sociedad ejerce su presión, sino el lugar de un saber, de una historia, de una construcción a la que llamamos identidad. La identidad es un relato, una historia en la que

se ubica una serie de nombres propios, según un determinado régimen de discurso.

La idea de emancipación implica saber cuál es el sujeto que padece la dominación y sobre eso mucho se ha discutido. La muerte del sujeto individual, que se produce al poner de manifiesto el carácter social de la construcción de la identidad, fue un fuerte golpe al individualismo liberal y su noción de democracia basada en la idea de un ciudadano autónomo. La muerte del sujeto colectivo no resulta menos problemática para el neo–romanticismo, pues muestra la dificultad de definir un sujeto colectivo de la historia, sin hacerse cargo del grado de arbitrariedad que esto conlleva y de lo peligroso que resulta arrogarse la facultad de hablar en su nombre.

La sospecha tendida sobre la idea de sujeto, y la retirada de una filosofía de la conciencia, fueron dejando paso a un tipo de filosofía centrada en el lenguaje. El sujeto fue siendo, cada vez menos, el lugar de la autonomía, de la conciencia crítica, capaz de oponerse a un mundo simbólico manipulado por el poder de la ideología, para ser, cada vez más, el resultado de los múltiples juegos de saber–poder por los que las instituciones moldean los cuerpos y las experiencias. El cuerpo y no la conciencia, los dispositivos institucionales y la forma de estructurar la experiencia cotidiana y no la superestructura ideológica se constituirán en privilegiados objetos de estudio. No parece casual que en los escritos freireanos posteriores al que hoy comentamos, sea casi abandonado el par categorial "conciencia crítica–conciencia ingenua" y comiencen a hacerse frecuentes otros temas, que en el caso de esta entrevista, serán introducidos por Moacir Gadotti. Temas relacionados con el cuerpo, el placer, la alegría, la sensualidad. Dice Gadotti:

> Al referirse al futuro como posibilidad, la juventud de hoy nos habla menos con categorías sociológicas y más con categorías éticas y antropológicas. Son categorías relacionadas con el amor, la amistad, la transparencia, la voluntad política. La educación que está naciendo en esa juventud habla mucho de vida, singularidad, cuerpo. El cuerpo es una preocupación

> que es rescatada de manera progresista. ... Esta generación quiere practicar la liberación con placer, con amor, con el cuerpo (Freire, P., 1996, 106).

Freire retoma el tema, y continúa diciendo:

> La importancia del cuerpo es indiscutible; el cuerpo se mueve, actúa, rememora la lucha de su liberación, el cuerpo finalmente desea, señala, anuncia, protesta, se curva, se yergue, dibuja y rehace el mundo. Ninguno de nosotros, ni tú, estamos aquí diciendo que la transformación se hace a través del cuerpo individual. No, porque el cuerpo también se construye socialmente. Pero sucede que él tiene una importancia enorme. Y su importancia tiene que ver con una cierta sensualidad. ... Creo un absurdo separar el acto riguroso de saber el mundo, de la capacidad apasionada de saber (*Ibídem*, 107)

Freire nos dice que no se refiere al cuerpo individual, sino a un cuerpo construido socialmente y pone este constructo en estrecho vínculo con la conciencia. En otro lugar nos habla de:

> Lo que creo fantástico en todo esto es que mi cuerpo conciente está siendo porque hago cosas, porque actúo, porque pienso (*Ibídem*, 107).

¿A qué se refiere el brasilero cuando dice que el cuerpo se construye socialmente? Es obvio que no se refiere al cuerpo material, sino a una imagen de lo corporal, a un cuerpo simbólico, pero ¿dónde radica su carácter colectivo? Tal vez en que esa representación de lo corporal es producida a partir de un cierto saber acerca del cuerpo, que es definido socialmente. El sujeto se nos aparece aquí, en alguna medida, como una construcción, como el resultado de un cierto saber en torno de la corporalidad y no como algo dado, sobre lo cual la sociedad ejerce su presión.

En síntesis, hemos señalado cómo aparecen, de un modo manifiesto, en el horizonte del siglo que termina, ciertos temas relacionados con la identidad, el poder, el deseo, etc., que hacen pensar en un modo renovado de entender el proyecto de "liberación" y en general la obligación política.

La sospecha tendida sobre la idea de sujeto colectivo, la dificultad de señalar con claridad cuál es hoy el sujeto de la transformación social y la dificultad, mayor aún, de decir quién puede legítimamente hablar en su nombre, es decir representarlo, producen un impacto muy importante sobre la cuestión política. Durante los años setenta Freire desarrolló su actividad vinculado a gobiernos revolucionarios del tercer mundo; sin embargo, los noventa lo encuentran ocupando un cargo público en el gobierno escolar de la ciudad de Sao Paulo en una época de gran desazón para la izquierda. La caída del bloque soviético marcó el fin de la guerra fría y la reorganización del escenario político y económico mundial bajo la hegemonía neoliberal. La caída del muro de Berlín, ocurrida ese mismo año, es quizás el acontecimiento más emblemático de ese proceso. No obstante, la opción freireana es claramente socialista y democrática, como lo expresó años después en una conferencia pronunciada en Buenos Aires, en el marco de las Jornadas Nacionales sobre interrogantes y propuestas sobre educación formal y no formal (Buenos Aires, setiembre de 1993): "se trata de poner el sueño socialista en un marco democrático". Y allí mismo criticará, como en otros tiempos, el totalitarismo de un sector de la izquierda que confundió la maldad del capitalismo con su marco democrático y a partir de tal confusión negó la posibilidad de la democracia misma.

Podemos notar cómo son recuperadas en este momento las categorías de democracia y ciudadanía, inexistentes en el segundo período, pero que sin embargo, fueron muy frecuentes en el primero, en los años '50, cuando concebía a la sociedad brasilera, junto a un gran grupo de intelectuales agrupados en el ISEB (Instituto Social de Estudios Brasileros) –de fuerte orientación desarrollista–, como una sociedad en transición entre una sociedad cerrada y una abierta, que debía ser construida con la incorporación de los excluidos a la vida democrática. Con esto no hemos querido señalar un regreso, un arrepentimiento, sino más bien una síntesis. Es decir, al recuperar la categoría de ciudadanía, entendemos, se está haciendo cargo de

la dificultad que implica la idea de representación política, de la dificultad de que otro hable por nosotros y de la necesidad de crear espacios institucionales donde sea posible decir la propia palabra. Cuando Moacir Gadotti lo interpela respecto de la escuela que está intentando hacer posible durante su gestión, responde:

> Considero que las ideas que he venido presentando y defendiendo, tanto en mis obras como en mi actuación como profesor en Brasil y en el exterior, son también compartidas por educadores progresistas que desean una escuela pública, democrática, responsable, seria. Por eso me he referido a la necesidad de cambiar la cara de la escuela en esta administración porque tengo la certeza de que esta escuela que expulsa a los alumnos (lo que ha sido llamado "deserción escolar"), que reproduce las marcas de autoritarismo de este país en las relaciones de los educadores con los alumnos, que ha bloqueado la entrada de los padres y de la comunidad a la escuela, no tiene una cara de la que se pueda estar orgulloso y mantenerla (*Ibídem*, 112).

En principio podemos ver que no se está refiriendo a una democracia liberal y su modelo de escuela homogeneizante, más bien parece referirse a una democracia participativa, que procura democratizar las relaciones sociales dentro de la escuela.

Podemos reconocer en el pensamiento freireano una lealtad creadora a la idea de liberación y de diálogo. Sin embargo, el modo de entender este proyecto de liberación, que él mismo considera histórico y, por ende mudable, ha sufrido transformaciones. Coherente con la postura antidogmática que siempre ha sostenido, percibe la necesidad de asumir los nuevos desafíos teóricos, políticos y pedagógicos que la nueva situación demanda. Tales desafíos implican una revisión del pasado, en función de renovar la mirada sobre el presente, tarea que emprenderá con más detalle algunos años después cuando escriba su *Pedagogía de la esperanza*, subtitulada *Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*.

Bibliografía

– Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992.

– Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, 14° edición, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

– Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza*, México, Siglo XXI, 1993.

– Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, 32° edición, Buenos Aires, Siglo XXI, 1996.

– Freire, Paulo, *La educación en la ciudad*, Buenos Aires, Siglo XXI. 1997.

– Freire, Paulo, "La educación en este fin de siglo", en: *La educación en la ciudad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1997.

– Gadotti, Moacir (Organizador), *Paulo Freire. Uma bibliografía*, Sao Paulo, Cortéz–Instituto Paulo Freire–UNESCO, 1996.

– Gerhardt, Heinz–Peter, "Arqueologia de um pensamento. Uma voz européia", en: Moacir Gadotti (Organizador), *Paulo Freire. Uma biobibliografía*, Sao Paulo, Cortez–Instituto Paulo Freire–UNESCO, 1996, (149–170).

– Torres, Carlos Alberto. "Una biografía intelectual. Voz de un biógrafo latinoamericano", en: Moacir Gadotti (Org.), *Op. Cit,* (117–147).

Civilización y barbarie en el discurso dominante en 1976

Natalia Baraldo

La importancia de la dicotomía civilización/ barbarie en la historia política argentina ya ha sido señalada por muchos pensadores. En tanto categorías que sintetizan una determinada realidad social, su uso en el discurso político ha tenido diversas funciones a lo largo del proceso histórico nacional. Como metáfora del nacimiento de la Nación, su aparición en el *Facundo*, en 1845, puso en evidencia la realidad de una Argentina dividida, conflictiva, por momentos irreconciliable. Como pregunta por la identidad nacional, fue una fórmula recurrente en ciertos períodos de crisis de un determinado marco de identificación y anunció la búsqueda o recuperación –siempre conflictiva– de otros.

Nuestra hipótesis es que en 1976 se evidenció una reutilización de estas categorías, o más claramente de uno de sus polos, el de civilización, que en el nuevo marco político–ideológico se identificó con el *mundo occidental y cristiano*. Sin embargo, hablar de la civilización supone necesariamente su contrario, es decir la barbarie. En el nuevo contexto internacional y en la propia realidad del país, la barbarie ya no designó al mundo primitivo ni al gaucho de la campaña, sino a lo que en el discurso dominante se ha identificado como *subversión*. Históricamente, la dicotomía ha tenido como función, entre otras, la estigmatización del Otro, es decir la reducción y relegación

de todo aquello que no se adecue a los valores indiscutibles de la civilización. Fue, y todavía lo es, una fórmula de combate; una manera particular de construcción del adversario.

La figura de Sarmiento también fue recuperada durante el "Proceso de Reorganización Nacional", pero no a modo de homenaje, sino como figura que sintetiza una serie de valores y premisas para la acción del presente y del futuro del país. La imagen de Sarmiento fue apelada en tanto autoridad moral. El discurso militar prescribió entonces los valores fundamentales que había que recuperar en momentos de crisis como el que se vivía. Era el *ser argentino* el que estaba en peligro de desaparición frente a la acción internacional del comunismo.

El objetivo general de este trabajo es analizar los usos y funciones de *civilización y barbarie* en el discurso dominante de mediados de los años setenta, a partir de la irrupción de un nuevo autoritarismo, el *régimen burocrático–autoritario* (Cfr. O'Donnell, G., 1973). De esta premisa general, nos interesa indagar:

– Los sentidos que se le adjudican a cada uno de los polos y los sujetos concretos a los que hacen referencia, comparando los sentidos de la dicotomía tal como fue usada en 1976, con las diversas significaciones que tuvo en el discurso sarmientino.
– La descripción y valoración que se hace, desde ese esquema categorial, de la situación por la que atraviesa el país y la proyección social que de ella se desprende.
– Los sujetos y las prácticas sociales concretas que sostienen dichos discursos.

Algunas consideraciones teóricas y metodológicas

Para nuestro ejercicio de análisis del discurso, en el marco de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, hemos elegido seis artículos periodísticos del Diario *Mendoza*, publicados durante el primer año de la Dictadura. Complementamos el *corpus*

con el "Acta de Propósitos y Objetivos Básicos del Proceso de Reorganización Nacional".

Los artículos seleccionados hacen mención a diversos temas: la importancia de la familia, la educación, la vigencia de ciertas figuras históricas (entre ellas, Sarmiento), la violencia de la guerrilla, el protagonismo de los jóvenes, la crisis de valores y de autoridad. Esta diversidad temática es de gran utilidad para reconstruir los sentidos que se le asignaron a las categorías de la fórmula sarmientina en 1976.

Hemos dividido nuestro trabajo en dos partes de acuerdo a los objetivos trazados. En primer lugar, partimos de los usos y funciones de la dicotomía civilización / barbarie en el dispositivo simbólico de la tradición liberal argentina, principalmente en el discurso de Sarmiento. Con ello queremos dar cuenta de la función de la fórmula en el proceso de construcción del Estado nacional y contrastarlo luego con los sentidos que se le asignan en 1976, durante el "Proceso de Reorganización Nacional" (PRN).

Esta comparación no supone, sin embargo, que entre el Proyecto Modernizador del siglo XIX y el PRN la dicotomía no haya sido recuperada y resignificada por otras tradiciones políticas e intelectuales, sino que para los fines de este análisis tomamos estos dos períodos históricos; sin perjuicio de volver, cuando nos resulte preciso, a las resemantizaciones que sufre la fórmula luego de Sarmiento. Este regreso a las distintas formas en que civilización / barbarie ha sido retomada y reutilizada en distintos momentos históricos nos ayudará a desentrañar los sentidos que se le adjudican en 1976.

En un segundo momento, el análisis está orientado a las resemantizaciones que sufre la dicotomía en el discurso dominante a partir de 1976, tomando como referencia los artículos periodísticos y el "Acta de Reorganización Nacional". Identificamos las categorías fundamentales, su sentido axiológico, como así también el universo ideológico en el que se inscriben.

En el desarrollo del análisis vemos cómo los sujetos sociales que expresan la figura de la barbarie han sido diversos en cada momento histórico, así como la valoración que se ha hecho de

ella. La importancia de los medios masivos de comunicación en la época que nos interesa estuvo en estrecha relación con la situación social y política de nuestro país. En sentido amplio, definimos a los medios de comunicación como ámbitos fundamentales en el proceso de construcción simbólica de la realidad.

La situación precedente al golpe de estado de 1976 puede caracterizarse como un estado de *crisis orgánica,* es decir crisis de la sociedad en su conjunto, crisis de las formas tradicionales de organización de la vida social y política, y crisis de los marcos tradicionales de identificación. Esta crisis del modo en que una sociedad se ha representado a sí misma se hizo visible a través de la emergencia de prácticas sociales que anunciaban otros modos de vida posibles, nuevas formas de conciencia social, podríamos decir una *moral emergente*[1]. Ante esta amenaza real, las clases dominantes intentaron recomponer su hegemonía, esto es, la dirección intelectual y moral del pueblo.

A partir de marzo de 1976, se vio con mayor claridad el papel fundamental de los medios masivos como constructores de representaciones sociales capaces de generar el consenso de

1 La categoría de *moral emergente* ha sido propuesta por Arturo Roig: "La particular situación de dependencia tanto colonial como poscolonial latinoamericana, así como las formas de opresión, marginación y miseria que han vivido y viven vastos sectores sociales de nuestro continente, por causas que no solamente son externas, han generado de modo constante movimientos de emancipación y liberación. Esta situación, expresada ya de modo claro desde fines de siglo XVIII, ha dado lugar a una moral a la que hemos denominado *emergente*, la que tiene como idea reguladora la *dignidad humana*". (Arturo Roig, "Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética", Mimeo, 1993). En un trabajo más reciente, la caracteriza como "el pensar dado en la misma praxis social", la moral implícita y a veces manifiesta de "los movimientos sociales que, con diversos grados de espontaneidad y en circunstancias diversas, expresan, de modo constante, sus requerimientos de dignidad, de libertad y de igualdad, mediante formas diversas de resistencia, desobediencia y disenso, con la voluntad, no siempre suficientemente clara, de quebrar todo lo que oprime y aliena". (Arturo Roig, "Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones". En Adriana Arpini (compiladora), *América Latina y la moral de nuestro tiempo,* Mendoza, EDIUNC, 1997. 8). Esta moral emergente, no ha alcanzado siempre niveles teóricos, aunque no por esto le han faltado manifestaciones discursivas. Roig la caracteriza como una razón práctica en ejercicio, inseparable de las luchas sociales contra las formas sistematizadas de opresión (lo universal en cuanto universal ideológico).

la población, respecto de los objetivos y premisas principales del nuevo proyecto histórico de los grupos dominantes. Si bien tomamos en cuenta las críticas a la concepción instrumentalista del Estado, la cual considera a éste principalmente como instrumento directo de dominación de clase, durante este período de excepción del juego democrático el aparato estatal y sus instituciones mediadoras (entre ellas los medios de comunicación), así como sus prácticas y visiones del mundo, estuvieron claramente vinculados a los intereses de las clases dominantes.

Siguiendo a Antonio Gramsci, podemos caracterizar la dominación a la luz del concepto de hegemonía. Aunque ambas suponen entre sí una íntima interrelación deben diferenciarse. La hegemonía hace referencia a una relación compleja y amplia: la capacidad de una clase o grupo social dado de articular a sus propios intereses los de las clases subalternas, aunque subordinando los de estas últimas. La hegemonía es una doble relación sustentada principalmente en la capacidad de las clases en el poder, de obtener el consenso activo de los dominados. Es, en síntesis, una suma de consenso más coacción física, donde esta última adquiere peso justamente en los períodos de crisis orgánica, de crisis de autoridad, de debilitamiento del consenso respecto de una forma de organización social. Podríamos calificar al "gobierno" de la Junta de Comandantes como un estado de dominación sin hegemonía, de allí la necesidad de acentuar la coacción física, sistemáticamente promovida desde el Estado, para lograr la subordinación a las nuevas reglas de juego.

Sin embargo, ningún proyecto de dominación puede sostenerse exclusivamente sobre la base de la violencia o la coacción física. Es preciso, para su continuidad, lograr la adhesión respecto de los valores y objetivos del Proceso. Esta reconstrucción del consenso sobre los valores de la *civilización cristiana y occidental*, tuvo a los medios de comunicación y al sistema educativo como lugares privilegiados, pues son lugares desde donde se organiza la vida cotidiana y por ende, lugares desde donde se garantiza la reproducción de la vida social.

1. "Civilización o barbarie" o el nacimiento de la Nación

> *La República era solicitada por dos fuerzas unitarias: una que partía de Buenos Aires y se apoyaba en los liberales del interior; otra que partía de las campañas, y se apoyaba en los caudillos que ya habían logrado dominar a las ciudades: la una civilizada, constitucional, europea; la otra bárbara, arbitraria, americana. (Domingo. F. Sarmiento,* Facundo*).*

La Batalla de Caseros en 1852 anunció el fin de un período histórico y el comienzo de otro con características muy distintas. Caseros inauguró el proceso de organización nacional, entendido dentro de un proyecto general de modernización del país de acuerdo al modelo liberal europeo de mediados de siglo XIX. Dicho proyecto tuvo como agente promotor a la burguesía urbana y a los intelectuales ilustrados de la Generación del '37, especialmente a Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi. El triunfo de Caseros significó, para los sectores liberales, la posibilidad de organizar el país como Nación moderna, que implicaba, entre otras cosas, la incorporación al sistema de la división internacional del trabajo. Esa fecha indicó, como lo ha señalado A. Roig, el punto de inflexión entre el conservadurismo hispano–criollo y el comienzo de los gobiernos liberales de signo oligárquico y europeizante. La elite liberal que tomó el poder se entendió a sí misma como portadora de los valores e ideales de la *Ilustración* y el *Progreso*; valores que se sintetizaron en la imagen/ idea de *civilización.*

Las categorías de civilización y barbarie constituyeron en ese momento histórico, herramientas ideológicas fundamentales en el imaginario liberal. Herramientas con las que la elite dominante intentó leer su presente y su pasado más próximo, así como proyectar el futuro deseado.

Ahora bien, si la nueva elite gobernante era la portadora de los valores de la civilización –cuyo modelo eran Europa y los

EEUU–, el orden derrocado, presidido por Rosas, pertenecía a la barbarie. La imagen de la barbarie estaba asociada con el legado colonial, el atraso y la ignorancia propias de un estadio primitivo del desarrollo de la humanidad. Para los dirigentes del momento, el caudillismo, las fuerzas de campaña y sus montoneras campesinas pertenecían a una realidad que era preciso suprimir; una realidad antimoderna en la que se mezclaba el legado español y las fuerzas americanas nativas, cuyo resultado eran la anarquía y el atraso. Este *desorden* se evidenció por un lado, en el período de guerras civiles posteriores a la emancipación política y por el otro, en la dictadura rosista que se prolongó por casi veinte años y que provocó la emigración de intelectuales, entre los que se contaba Sarmiento.

En *Facundo* Sarmiento puso en acto la dicotomía civilización / barbarie. Escrito en 1845, durante el exilio, tuvo una impronta política innegable: como lo ha señalado Maristella Svampa, es un libro contra Rosas y el orden social que representa; un orden primitivo y bárbaro que obstaculizaba el destino de grandeza del país dentro de la gran empresa civilizatoria, cuyos referentes principales eran Francia e Inglaterra con sus revoluciones modernas y su ideario liberal (Svampa, M., 1994, 32).

Civilización o *Barbarie* reflejó, antes de 1852, una estrategia de lucha de la burguesía para conquistar el poder. Pero esta burguesía fundadora del Estado Nacional no accedió al poder invocando al pueblo o a una sociabilidad anterior que hubiera que recuperar y salvaguardar de la "tiranía" rosista, pues todo ello, incluido el pueblo americano, fue estigmatizado con la imagen de la barbarie. La burguesía tuvo como fuente de legitimación al progreso y a la civilización, como horizonte en nombre del cual se excluyó a las poblaciones nativas.

El problema de la organización nacional planteado desde la oposición entre civilización/ barbarie no permitió posibilidad alguna de conciliación o superación dialéctica, por lo que fue inevitable, desde la enunciación misma dentro de una lógica de guerra, la exclusión de uno de sus términos. No fue, entonces, civilización y barbarie, sino más bien civilización o barbarie.

De allí la dimensión combativa del binomio, que vehiculizó una práctica de la exclusión (Roig, A., 1993, 37).

Dijimos que es en *Facundo* donde Sarmiento recupera la oposición civilización/ barbarie. Nos interesa analizar la forma en que se han construido las categorías en dicha obra. Es preciso, entonces, volver a Sarmiento y su *discurso civilizatorio,* tarea que realizaremos siguiendo a A. Roig.

1.1. Sarmiento, la civilización y la barbarie

Como ha señalado Roig, la Generación del '37 a la que pertenece Sarmiento y Alberdi fue la que diseñó el proyecto de la Argentina moderna. Su programa social y político fue el de la civilización, y se expresó en lo que Roig denomina *discurso civilizatorio.* Es decir, que además de aportar directamente a la construcción de la "nacionalidad argentina", Sarmiento y Alberdi inauguraron en América una nueva forma discursiva. Para los fines de este trabajo, nos interesa particularmente analizar el *discurso civilizatorio* en Sarmiento, pues es su figura la que se invoca en los discursos de 1976.

Roig ha distinguido dos momentos en *Facundo*: un momento de descriptiva social y otro de proyección social. El *Facundo* como descripción literaria y social de un caudillo, sus raíces y vivencias, es el "poema de la barbarie" antes que el de la civilización. Sin embargo, aunque allí la fórmula está invertida, la categoría de barbarie supone a la de civilización; de allí que el texto integre el *discurso civilizatorio*.

La figura de la *barbarie* alude aquí a un *mundo primitivo* con sus costumbres y sus encantos naturales, donde se percibe una perfecta armonía del hombre con la naturaleza. La visión realista que Sarmiento intenta darle a esta descripción de la realidad de *Facundo* y que, según Roig, constituye la parte poemática del libro, finaliza con la muerte del caudillo riojano. La segunda parte del texto es la puesta en acto del proyecto civilizatorio, es decir, el momento de la proyección social de la obra, el momento utópico donde se abandona el tono literario. En este segundo momento, la categoría de *barbarie* se construye

en relación con la de *feudalismo* que es recuperada con una significación distinta a la clásica. Feudalismo designa para Sarmiento por un lado, el poder colonial residual expresado en las costumbres y la ideología "medievalista" de los representantes del antiguo "despotismo", la ideología religiosa y patriarcal. Por el otro, designa a la *barbarie* de las montoneras campesinas y sus caudillos. Ambos se contraponen radicalmente al proyecto de la civilización pues el feudalismo, desde la matriz sarmientina, es sinónimo de disolución de los lazos sociales y, al mismo tiempo, un "ejercicio de la igualdad" contrapuesta a la igualdad burguesa en tanto representa la amenaza de una democracia inorgánica, espontánea.

Desde el marco del proyecto civilizatorio, la barbarie es considerada un obstáculo, e incluso su contra cara. Esta valoración negativa de la barbarie ya está presente en *Facundo* y encontrará en *Conflicto y armonía de las razas en América Latina* su máxima acentuación. "Civilización o barbarie" como fórmula que da cuenta de la lucha entre dos fuerzas y mundos irreconciliables, constituye una suerte de matriz de pensamiento que inaugura una historiografía y un modelo de país y define quiénes son los actores y destinatarios del progreso y la civilización.

El peso de la categoría de barbarie en *Facundo* arrastra una nueva lectura del proceso histórico nacional. "El lugar importante y definitorio que ocupa aquélla se debe en buena medida a que ha cambiado el criterio de organización de la historia" (*Ibídem*, 36).

Ahora bien, ¿qué suponía pensar el presente y el pasado desde esta matriz categorial?, ¿Cómo se leía la historia y cómo esa lectura contribuyó a legitimar prácticas excluyentes?

En *Facundo*, principalmente en el momento de la descriptiva social, la oposición entre civilización y barbarie no respondía aún, de modo estricto, a aquella dialéctica opcional, sino que la *barbarie* hacía referencia a una realidad rural, un estadio primitivo que coexistía –aunque conflictivamente– con los espacios donde se albergaba la civilización: las ciudades periféricas. *Civilización* puede equipararse aquí con urbanización.

Civilización y barbarie se oponen pero forman parte del mismo proceso histórico, leído desde un esquema evolucionista; constituyen dos etapas sucesivas dentro del desarrollo ascendente de la humanidad.

Ya en el segundo momento, señalado por Roig, y en consonancia con las obras posteriores de Sarmiento, la barbarie no es entendida como un estadio primitivo sino como una realidad incompatible con la de la civilización. Aquí la historia se lee desde una lógica de exclusión: *civilización o barbarie*, imagen que designa dos formas de vida esencialmente distintas, pero donde la civilización constituye el valor incontestable asociado al progreso.

Si la Batalla de Caseros abrió camino a la organización nacional, también allí comenzó la historia del país. Lo anterior no forma parte de la Historia Nacional. Ésta comienza al vencer a Rosas, máxima representación de la barbarie. La historia no se leía entonces como continuidad, sino como ruptura; comenzaba cuando nace el Estado Nacional. El Proyecto Modernizador tenía a la civilización como ideal, y si todo lo americano era bárbaro y por tanto un espacio vacío de humanidad, se consideraba preciso "llenar" dicho espacio con sujetos civilizados.

El lema "Gobernar es poblar", en consonancia con aquella lectura idealista de la historia nacional, abrió paso a una política inmigratoria. Política que fue avalada en la Constitución del ´53, documento fundacional de una Argentina que daba la espalda a su pasado para embarcarse en el tren del progreso. La identidad de la "nueva Argentina" era aún intangible. El *nosotros* era todavía una ausencia y un anhelo. Pero a la pregunta por el nosotros, se respondía directamente mirando a Europa y especialmente a los Estados Unidos, nación joven y americana que había superado y extirpado a la barbarie.

La oposición "civilización o barbarie" fue entonces el principio en nombre del cual se excluyó a la población nativa, y el ideal en nombre del cual se promovió la inmigración. La fórmula desliza dos lógicas opuestas, como lo ha señalado M. Svampa, una de exclusión de la barbarie, y una de integración de todos

los habitantes de la nueva sociedad a través de la educación como mecanismo político de construcción de la ciudadanía y la nacionalidad argentinas (Svampa. M., 1994, 46–49).

La dicotomía tendrá así,

> una doble dimensión en la construcción del estado liberal. Hablamos de una vertiente integracionista, cuyos núcleos centrales están constituidos por la generalización del progreso y la función atribuida a la educación. Es lo que se ha dado en llamar una ideología del progreso ilimitado. La otra dimensión (la exclusionista) funda un principio de dominación política, sustentado en el gobierno de una minoría, los notables (*Ibídem*, 58).

"Civilización o barbarie" fue la matriz programática de la Generación del ´80, cuya tarea fue consolidar el Proyecto modernizador tendiente a colocar al país en el espectro de las naciones civilizadas, evocando de ese modo una historia y lucha comunes.

2. 1976: "Patria o Muerte". La Restauración de la Nación

> ... estamos alineados en la causa común de América: defender nuestro sistema de vida occidental y cristiano contra los embates del totalitarismo rojo (Gral. Onganía, *La Razón*, 22/09/1965).

Dijimos que en 1976 se evidencia una reutilización de la imagen sarmientina. Como veremos a partir del análisis de los artículos periodísticos, el uso de la dicotomía no es una constante en todos los textos seleccionados. Lo que sostiene nuestra afirmación inicial es más bien la sospecha de que la forma en que se aborda la conflictividad social, la manera en que se representa la existencia de un país dividido y en que se construye al Otro, se inspira en la misma lógica que se desliza en la fórmula "civilización o barbarie", tal como fue usada por

Sarmiento en el segundo momento de *Facundo*, y principalmente por la generación del ´80 a partir de los efectos inesperados de la inmigración[2].

A partir del Golpe de Estado, la Junta de Comandantes estableció un conjunto de nuevas oposiciones: Mundo Occidental y Cristiano / Subversión; Patria / Apartida; Tradición Nacional / Ideologías Foráneas; Valores trascendentes / filosofías ateas y materialistas; Autoridad / demagogia; Educación / Infiltración ideológica; espíritu nacional / fanatismo gregario y oscurantista; Liberalismo / Comunismo. Estas categorías se inscribían en un marco ideológico, condicionado por el contexto internacional de la Guerra Fría y la consecuente división del campo mundial en dos polos opuestos: campo socialista y campo capitalista.

En América Latina la expresión de esa lucha internacional fue la Doctrina de la Seguridad Nacional; y su aplicación práctica en estas latitudes por parte del poder militar, dio cuenta de un posicionamiento a favor de uno de los campos.

Este fue el escenario histórico desde el cual se hicieron visibles los desplazamientos del sentido original de la dicotomía civilización/ barbarie. La figura de Sarmiento también fue invocada desde este nuevo campo de batalla, no sólo para ser homenajeada sino para declarar la vigencia del modelo global

---

2 A fines del siglo XIX, y principalmente durante la época del Centenario se irán articulando dos procesos: el desencanto con el inmigrante, que no resultó ser aquel ciudadano laborioso de ideario liberal que esperaba Sarmiento; y la recuperación de una pretendida tradición nacional que operará el Nacionalismo, y que producirá el primer desplazamiento del sentido original de la fórmula sarmientina de "civilización o barbarie". En efecto, este primer Nacionalismo reutilizará la dicotomía para dar cuenta de la conflictividad social definida a partir del dilema nativo–extranjero cuyo sujeto, la clase obrera inmigrante con sus ideas revolucionarias, ocupará la figura del nuevo bárbaro. Este primer desplazamiento operará como inversión de la jerarquía de valores, inversión que llevará a asignarle una valoración "positiva" a la barbarie que antaño ha sido valorada negativamente: El inmigrante obrero, antiguo aliado, será la nueva imagen de la barbarie; y por el contrario, se buscará la identidad nacional en la tradición provincial y la cultura criolla, que antes eran la figura de la barbarie. Sin embargo, el primer Nacionalismo no realizará una mera inversión axiológica, es decir, no todo lo que antes era considerado bárbaro será recuperado. (Cfr. Svampa, M., 1994, 57–97, principalmente los puntos: "Del inmigrante real al nuevo bárbaro" e "Intelectuales y Nación en la época del Centenario").

de sociedad que suponía la idea sarmientina de civilización, tal como la entenderá la institución militar.

2.1. Quién habla y en nombre de quién se habla: La Junta Militar como enunciador clave

> Nuestra institución es sana, no está contaminada por las lacras del extremismo ni con la sofisticación de un tercer mundo, que no da la vida al verdadero Cristo ni con la tortuosa y demagógica actitud de caducos políticos que ayer adoptaron posiciones que hoy olvidan... (Capitán de Navío Horacio Mayorga, en 1976. Citado por Ábalo, R., 1997, 23).

De los seis artículos seleccionados del Diario *Mendoza*, cuatro constituyen reproducciones de discursos pronunciados por interventores militares en el gobierno, ministros y voceros de la alta jerarquía eclesiástica. El par restante –"Presencia de Sarmiento" y "Después de la pesadilla, retornan a Tucumán la paz y la seguridad"–, fueron redactados por la dirección del Diario, en el primer caso, y por un corresponsal militar, en el segundo. Como criterio general, el Diario *Mendoza* reprodujo documentos o discursos, sin hacer ninguna valoración ni comentario; la mediación periodística estuvo casi ausente. Esto dio cuenta de una de las formas en que el gobierno de la Junta monopolizó no sólo la violencia física sino las representaciones sociales. Este monopolio de lo simbólico se sostuvo en la intervención a los medios de información. Como lo han señalado E. Blaustein y M. Zubieta, "uno de los recuerdos más socorridos sobre los primeros tiempos de la dictadura es el que gira en torno de la súbita interrupción de la transmisión televisiva que daba paso al *Comunicado número...* Los diarios no hacen sino amplificar socialmente esa misma verticalidad y la consolidan, dándola por imbatible" (Cfr. Blaustein, E. y Zubieta, M., 1998, 31).

El enunciador clave fue la Junta de Comandantes, la cual se constituyó a sí misma en portavoz del *pueblo*, al que se

lo convirtió en víctima de los embates de la *subversión*. La institución militar, al mando del gobierno, fue entonces quien definió las nuevas coordenadas desde las cuales se debía leer la situación del país. La legitimación que se adjudicó y que la convirtió en el principal sujeto de la enunciación, fue su lugar y función en la sociedad: las Fuerzas Armadas, según uno de los artículos, "son las únicas encargadas de salvaguardar sus instituciones". (*Mendoza*, 12/09/76, 9). Y fueron sólo ellas quienes podían hacerlo, en tanto se definían a sí mismas como un espacio más allá de la política, entendida ésta como expresión de grupos e ideologías sectoriales, o más claramente como el lugar del conflicto.

En tanto pretendió no estar atravesada por la conflictividad social, la institución militar se declaró portadora de los verdaderos valores de la Nación; sólo ella podía reconducir el curso de los acontecimientos y restaurar el orden. Frente a la creciente movilización popular y la crisis política previa al golpe, la Junta consideró como única salida legítima la toma del poder. Las FFAA consideraron la intervención como una necesidad de carácter patriótico, pues, según esta interpretación, la Patria corría peligro de desaparición. Decía el Comodoro Ramírez Dolan:

> Frente a esta situación, el gobierno que ha debido asumir la conducción de la provincia para el bien de sus habitantes ... Las Fuerzas Armadas están convencidas de que el firme ejercicio de la autoridad es absolutamente necesario para el logro del bien común (*Mendoza*, 22/09/76, 8).

Así, se procedió a una naturalización de las categorías de Pueblo, Nación y Patria. Se les adjudicó cierto modo de ser absoluto y por tanto, inmutable. En este proceso de ontologización / deshistorización, la noción de "pueblo" fue un universal abstracto. Tal como fue considerado por la Junta, el pueblo era víctima de la acción de la "delincuencia subversiva"; era un sujeto pasivo que sólo esperaba ser redimido. Esta construcción

del pueblo y de la Nación como víctimas, suponía un sujeto –el victimario– cuya acción era externa al pueblo y por tanto, atentaba contra la esencia misma del *ser argentino*.

A propósito del fin de la guerrilla en Tucumán, se dice:

> La presencia extremista pretendió transformar a todo un pueblo y sus tradiciones cristianas en un rostro sin patria ni historia ... Volvió con el Ejército, y las fuerzas de seguridad, a retomar su vida la provincia (*Mendoza,* 12/09/76, 9).

La vida del pueblo, "la Tierra de los Cinco Ríos, como la denominara Sarmiento", regresó con la intervención de las Fuerzas Armadas porque éstas eran depositarias de ese espíritu nacional que se oponía esencialmente a la "ideología foránea", producto de la "fantasía esquizofrénica del aventurero subversivo".

> El plan de ocupar Tucumán fracasó. Debía ser así cuando sus forjadores intelectuales y los que fueron arrastrados por sus malsanas fantasías desconocían a su pueblo y a las Fuerzas Armadas, que se nutren de él ... También porque el aventurero subversivo sólo alzaba su solitaria fantasía esquizofrénica, mientras la Fuerzas Armadas y de seguridad llevan en sus espíritus, su pecho y en lo alto del asta los símbolos nacionales y la solidaridad de las poblaciones a las que ingresaban porque veían en ellas el país que en algún momento temieron perder... (*Ibidem*).

Detengámonos por un momento en la forma en que se construye aquí al presunto victimario. Claramente se lo sitúa en el plano de lo patológico, al caracterizar su discurso como un producto de la fantasía o delirio esquizofrénicos. La esquizofrenia[3] es definida, desde el campo de la psicología, como

---

3 Clínicamente ... se destacan los siguientes caracteres: incoherencia del pensamiento, de la acción y de la afectividad (que se designa con las palabras clásicas "discordancia", "disociación", "disgregación"); la separación de la realidad con replegamiento sobre sí mismo y predominio de una vida interior entregada a las producciones de la fantasía (autismo); actividad delirante más o menos acentuada, siempre mal sistematizada; por último, el carácter crónico de la enfermedad, que evoluciona con ritmos muy diversos hacia el "deterioro" intelectual y afectivo, conduciendo a menudo

un tipo de trastorno mental en el que se produce un conflicto entre el yo (la personalidad) y el mundo externo; disociación que da lugar a la configuración de un mundo irreal o una neo–realidad. La objetivación de la evolución esquizofrénica, es la instalación progresiva del delirio, a través del cual el enfermo expresa en forma desorganizada e incoherente, su desapego respecto del mundo externo. En el discurso del esquizofrénico, el lenguaje oral y escrito se aleja de su función primordial y se convierte en un simbolismo personal[4]. El delirio o fantasía es una modalidad del Yo alienado. Alienado en el sentido de que se conduce y piensa en función de su concepción delirante, en vez de obedecer a la verdad y realidad comunes. Sin duda, lo anterior encierra un problema político[5].

¿Por qué situar al adversario en la dimensión de lo patológico? Al caracterizar la ideología y la acción de la "subversión" como productos de la fantasía esquizofrénica, lo que se hizo fue restar veracidad a su discurso. El discurso dominante a mediados de los '70 remitió a la locura cualquier pensamiento opuesto a la "verdad". Ésta se expresó en ese espíritu nacional, en sus símbolos patrios y en sus discursos sobre el orden y la autoridad. El lenguaje de la lucha de clases no era más que un extraño neologismo con sentido y validez exclusivamente para quien lo sustentaba: el "aventurero subversivo". Ese lenguaje cargado de denuncia, leído desde la estructura ideológica dominante, no era más que el producto de una personalidad

---

a estados de aspecto demencial…". (Jean Laplanche y Jean Bertrand Pontalis, Jean, *Diccionario de Psicoanálisis,* Buenos Aires, Paidós, 1998. 128).

4 Algunas alteraciones del lenguaje en la esquizofrenia*:* alteraciones en la forma y el estilo (puede ser extravagante, pedante, complicado), producción de neologismos (términos creados por el enfermo que se suponen provistos de sentido para él, pero que son totalmente absurdos e incomprensibles para el léxico común.).

5 A propósito de la función de control e higiene social de la psiquiatría, David Cooper desde la antipsiquiatría, nos dice: "Hay efectivamente un peligro en la "locura". Pero es el peligro de lo inesperado, de lo espontáneo. Porque el loco no sorprende a los demás … Es "en nuestras palabras" donde lo hace … En este sentido, todos los locos son disidentes políticos. En cada delirio –o presunto delirio– se puede encontrar declaraciones políticas.".(Cfr. "Encierro, psiquiatría, prisión», en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder.* Buenos Aires, Alianza, 1990. 103).

delirante que había perdido toda capacidad de juicio sobre la realidad y por lo tanto, toda posibilidad de ser portavoz legítimo del pueblo. Frente a esto, la Junta Militar, como verdadera depositaria de los intereses nacionales, era quien podía hablar en su nombre.

La Junta como sujeto principal de la enunciación fue portavoz de una estructura de significaciones compartida con la alta jerarquía de la Iglesia Católica y los sectores más conservadores de la sociedad. Pretendió dar cuenta de la totalidad social y hablar en nombre de ella a partir de los valores y significaciones que conformaban su propio sistema ideológico. Produjo, de ese modo, un universal ideológico desde el que se reconocía al pueblo como aliado, y desde el que se le adjudicaban ciertas tradiciones y valores trascendentes que debían ser restaurados. El adversario era quien desconocía esos valores incontestables; era quien se ubicaba fuera de la nacionalidad y "arrastraba al pueblo" hacia su "delirio".

Las Fuerzas Armadas no se colocaron, sin embargo, en el mismo estatuto que aquel pueblo indefenso sino por encima de él, en el lugar inmaculado donde anida la nacionalidad siempre inmanente. La nacionalidad fue así una entidad suprahistórica, que justificó el accionar de la institución militar cuando la "política" y los "enemigos ideológicos" pusieron en peligro esa identidad absoluta y la sobrevivencia misma de la "Patria".

Pero ¿de qué se habla cuando se nombra a la Patria, sus tradiciones, al "ser argentino"? ¿A qué se está haciendo referencia cuando se los evoca? ¿Qué sentido se le asigna a dichas categorías? ¿Y a qué valores y prácticas concretas alude la figura de la subversión como categoría antagónica?

2.2. De qué se habla: el nuevo proyecto civilizatorio

En el *Acta de los Propósitos del Proceso de Reorganización Nacional*, la Junta militar estableció como meta fundamental restituir, erradicando a la subversión, los valores esenciales del Ser Argentino, a saber: los valores de la tradición nacional y cristiana, afirmando que el lugar del país, en el contexto

internacional, era el mundo occidental y cristiano[6]. Los objetivos del PRN daban cuenta de una estrategia de recuperación de algo que había sido amenazado: el contenido y la imagen de la Nación. Esa Nación que hay que restaurar, alude a ciertos valores morales considerados como trascendentes: "valores como la entrega desinteresada a los demás, la justicia, la valentía, el autodominio, el respeto por las autoridades naturales y el amor a la patria y a la familia que cobijan y protegen al hombre". (*Mendoza*, 22/09/76, 8). Estos valores fueron asociados a la "dignidad esencial del ser humano" que sólo puede realizarse en la Nación y la Familia como ámbitos inmutables.

2.2.1. La familia: "célula básica de la sociedad"

La familia como valor absoluto, fue identificada con la familia cristiana, cuyo verdadero papel en la sociedad –se prescribía– era formar sujetos que estuvieran al servicio de la Patria y el país[7]. Cada uno de los miembros de la unidad familiar debía cumplir "roles naturales": al padre, como jefe, le correspondía el ejercicio pleno de la autoridad; la madre guardaba obediencia al primero y se constituía en "centinela" de lo que piensan y hacen sus hijos.

---

6 *Acta fijando el Propósito y los Objetivos Básicos para el PRN*. "1) Propósito: Restituir los valores esenciales que sirven de fundamentos a la conducción integral del Estado, enfatizando el sentido de la moralidad, idoneidad y eficiencia, imprescindible para reconstruir el contenido y la imagen de la Nación; erradicar la subversión [...] a fin de asegurar la posterior instauración de una democracia [...] adecuada a la realidad y exigencias de solución y progreso del Pueblo Argentino. 2) Objetivos Básicos: 2.1 Concreción de una soberanía política basada en el accionar de instituciones constitucionales revitalizadas, que ubiquen permanentemente el interés nacional por encima de cualquier sectarismo, tendencia o personalismo. 2.2 Vigencia de los valores de la moral cristiana, de la tradición nacional y de la dignidad del ser argentino. 2.3 Vigencia de la seguridad nacional, erradicando la subversión y las causas que favorecen su existencia. [...] 2.9 Ubicación internacional en el mundo occidental y cristiano [...]". En Asociación Madres de Plaza de Mayo, *Massera. El Genocida*. Buenos Aires, La Página, 1998. 199.

7 La familia es uno de los temas aludido en la mayoría de los artículos seleccionados. Sin embargo, encontramos mayor riqueza semántica en el artículo "La importancia de la familia destacó vicario de Bahía Blanca." Diario *Mendoza*, 03/10/76. p. 4.

Se acentuó la importancia de la familia frente a las amenazas que la acechaban desde afuera a través de prácticas concretas como el divorcio y la libertad sexual; prácticas promovidas por "los regímenes totalitarios que intentan destruir la célula básica de la sociedad ... países que sufren el terrible coletazo de un gobierno marxista.", como afirmó Monseñor Ognonevich. (*Mendoza*, 03/10/76, 4). Pero el peligro de disolución también tuvo una causa interna: la crisis de autoridad dentro de la propia familia, que se manifestaba también en todos los órdenes de la vida social. Autoridad designa aquí "un servicio desinteresado en beneficio de aquellos a quienes naturalmente se debe conducir" (*Mendoza*, 22/09/76, 8); supone la existencia de "conductores o jefes naturales" (los padres, las FFAA), y de quienes "naturalmente deben ser conducidos" (los hijos, la juventud, el pueblo). Cuando esta autoridad no se ejerce o entra en crisis, la juventud se convierte en blanco de "filosofías ateas y materialistas" que la inducen a abandonar sus deberes y responsabilidades para con la sociedad.

Decía el vicario: "las madres deben formar hijos nobles y cristianos antes que estar sufriendo la muerte de soldados y civiles, pues muchas expresan su dolor cuando el hecho ya está consumado y su hijo en la cárcel, en vez de prevenir que esto ocurra". (*Ibídem*). Prevenir significó en este contexto formar hijos cristianos. Mientras que el encarcelamiento y la muerte de los hijos se produjo como consecuencia del alejamiento de la forma de vida cristiana, y cuando la juventud se dejaba tentar, como afirmó Ramírez Dolan, por "ideologías simplistas y utópicas" que "por su falsedad, la condujeron al desengaño, la frustración y la violencia...".

Esa formación cristiana de sujetos "genuinamente argentinos", no tuvo a la familia como único ámbito, sino también al sistema educativo formal. Es aquí donde se apeló precisamente a la figura de Sarmiento desde un "nuevo" marco ideológico y en consonancia con el nuevo proyecto civilizatorio.

2.2.2. La Escuela: Sarmiento o "El nuevo Moisés"

> … buscamos en el aniversario de su muerte revitalizar el recuerdo de la personalidad para reencontrar una guía que pueda servirnos en nuestro accionar diario (Cnel. Juan E. Echazú, Ministro de Cultura y Educación de Mendoza, 1976).

En 1976, el Ministro de Educación de la provincia, en su discurso a propósito del día del maestro, aludió a la figura de Sarmiento para "extraer enseñanzas de su vida y obra, valederas al momento actual". Se buscó en Sarmiento un modelo axiológico: sus virtudes personales y su concepción educativa fueron elevadas a máximas indiscutibles. "Educar es civilizar al Pueblo", se decía en el artículo citando al "maestro universal". El programa educativo, y el docente como actor directo, tenía una "función sacerdotal" esencial: el proyecto civilizatorio fue definido antes que nada, como proyecto espiritual ligado a los valores permanentes, es decir, a los valores cristianos. El ministro dijo:

> … fortalecer el quehacer pedagógico con valores permanentes: que su acción sea inspirada por recto orden moral y fundada en los principios cristianos que orientan la vida y dan sentido a la misión educativa (*Mendoza*, 12/09/76, 6).

La práctica pedagógica fue definida como inseparable de los principios cristianos, asociación que no aparece en Sarmiento. Estos principios y el servicio a la Patria fueron los ejes que otorgaron sentido a la misión educativa, a la civilización del pueblo. Aquí el poder militar y los sectores sociales que representaba, operaron un desplazamiento del sentido de la fórmula "civilización o barbarie" tal como fuera usada por Sarmiento y la generación heredera. Si antes la civilización era definida en relación al ideario liberal del republicanismo, el laicicismo en la educación y la libertad de expresión, en 1976 las nuevas categorías que aparecieron asociadas a la misión civilizadora fueron: cristianismo, autoridad, jerarquía y Patria. La dicotomía civilización o barbarie se definió entonces desde el ideario del

nacionalismo conservador y la doctrina de la seguridad nacional.

Estos nuevos sentidos de la categoría de Civilización se consideraron inherentes a "los esquemas adoptados por el gran educador". Sarmiento aparecía en 1976 como modelo inmortal identificado con la imagen del maestro argentino[8]. Se recurrió a su nombre para interpelar a los maestros sobre el carácter sacerdotal de la docencia. Con respecto a la concepción educativa de Sarmiento, decía el Ministro de Cultura:

> ... fue su inquebrantable fe en el "poder redentor" de la educación. Creyó que por medio de ella era posible modificarlo todo: sacar al país de la ignorancia, civilizarlo..." (*Ibídem*).

La docencia fue considerada en 1976 como mecanismo de transformación del país y de afirmación de la Patria frente a los "enemigos ideológicos".

Sarmiento encarnó la figura de la civilización: sus virtudes conformaron un "modelo omnipresente". En la Editorial del Diario *Mendoza*, Sarmiento fue visto como "un contemporáneo", porque sus ideas "civilizadoras y progresistas" seguían definiendo el futuro de la Nación. Su figura no era asunto del pasado argentino, pues había "trascendido el marco de la historia". La vigencia y la fuerza de su imagen, así como las virtudes que se le adjudicaban ("luchador", "visionario", "conductor de su pueblo"), lo elevaban al estatuto de "Nuevo Moisés":

> En este aniversario de su muerte, resuena con renovado acento la voz tonante de este nuevo Moisés, conductor de su pueblo, proyectando sobre el futuro de la Patria ... no la sombra tutelar de su recuerdo sino la fuerza vital de sus ideas, de su intransigencia contra el atraso, la inercia y el

8 Las virtudes que se le atribuyen a Sarmiento fueron convertidas en máximas para la práctica docente: "ser ejemplo y modelo de vida"; "equilibrio de su personalidad absorbiendo los propios problemas sin proyectarlos a la actividad escolar"; orientar la acción según "los principios cristianos que dan sentido a la misión educativa"; "comprensión, unidad, respeto mutuo y mantenimiento del principio de autoridad entre los miembros de la comunidad educativa"; "comprometer el quehacer educativo al servicio de la patria"; "estar preparado contra los ataques de los enemigos ideológicos, constituyéndose en centinelas alertas de la conciencia de sus alumnos". En "A mantener inquietud de superación y actualizar..." (*Mendoza*, 12/09/76, 6).

> indiferentismo conformista; contra la sumisión gregaria, pasto de la demagogia ... y contra los frutos de la incultura y el fanatismo oscurantista" (*Mendoza*, 12/09/76, 6).

Ahora bien, si en el texto se afirmó la vigencia del autor del *Facundo*, declarándolo un modelo a seguir; si se rescataron sus cualidades de "luchador" en contra de la "ignorancia", el "fanatismo sectario" y la "barbarie anárquica y montonera", es porque en el discurso se entabló un paralelismo entre el momento precedente a la construcción de la nación moderna y el momento que atravesaba el país previo a 1976. La realidad social, el pasado inmediato y el futuro deseado en uno y otro caso, fueron leídos desde la misma estructura categorial: civilización o barbarie[9].

Se identificó indirectamente a la barbarie con "los frutos de la incultura" y "el fanatismo oscurantista" del pasado, que tomaban forma en el presente en la figura de "los inadaptados" que pretendían borrar la presencia de Sarmiento: "Pocas naciones pueden exhibir un caso como el de nuestro Sarmiento, tan vivo hoy como ayer, con la supervivencia que dan cuenta los inadaptados, la incivilidad, la torpeza de la bomba anónima de alquitrán que pretende borrar su presencia entre nosotros". Borrar esta presencia significó entonces, estar del lado de "los enemigos del liberalismo", situarse en el mundo de la barbarie.

En 1976, el nuevo proyecto civilizatorio fue definido antes que nada, como proyecto espiritual ligado a los valores cristianos y al modelo patriarcal de organización social y familiar. La identidad nacional fue constituida en torno al modo cristiano de vida, a la tradición y símbolos patrios promovidos desde la historiografía liberal–conservadora.

---

9 En "Presencia de Sarmiento", la recuperación de la figura del sanjuanino se hizo apelando al nombre de Leopoldo Lugones. Este escritor fue a partir de la época del Centenario, un representante de ese nacionalismo de derecha que invertirá la jerarquía de valores de la fórmula sarmientina original. Esa reutilización y resignificación de civilización o barbarie se realizaron desde un nuevo marco ideológico: el fascismo europeo. Se produjo así, un vaciamiento del sentido original de la categoría de civilización y se buscó en la Tradición un nuevo principio de cohesión social frente al obrero inmigrante, expresión de la descomposición social (cuestionamiento del sistema a través del ideario revolucionario del momento: el anarquismo y el socialismo).

Dicho proyecto tuvo a las nociones de autoridad y jerarquía como ideas rectoras. Autoridad suponía la existencia de "conductores o jefes naturales", y quienes "naturalmente deben ser conducidos". Ese nuevo proyecto evocó la imagen de una sociedad organizada jerárquicamente, donde la distancia entre representantes y representados resultó tan profunda, que la sociedad civil quedó desplazada de los espacios de conducción y participación política. La democracia a la que se pretendía regresar, luego de cumplidos los objetivos del PRN, era la democracia de los "notables". Nuevamente se estaba frente a la "república conservadora" en la que el posicionamiento a favor del liberalismo se refería sólo a la organización de la economía.

Esta separación "natural" entre conductores y conducidos se reproduce en todos los ámbitos. En la familia, la organización de los miembros se hizo de acuerdo al modelo patriarcal y orientada según la moral cristiana. En la escuela, se impuso un modelo paternalista–autoritario que acentuaba la distancia entre maestro y alumno, convirtiendo al segundo en objeto pasivo que debía ser guiado y que recibía, acríticamente, los contenidos transmitidos por el primero. La práctica pedagógica se definió como inseparable de los principios cristianos, pues su tarea fundamental fue la reconstrucción de la nacionalidad para formar sujetos genuinamente argentinos. La figura de Sarmiento también resultó resignificada: se lo convirtió en el "El Nuevo Moisés", para el cual la educación tenía, fundamentalmente, un "poder redentor".

El discurso dominante invirtió de este modo, la estructura axiológica del discurso sarmientino. La Civilización, que era antes definida en relación al ideario liberal del republicanismo, el laicicismo en la educación y la libertad de expresión, en 1976 fue definida desde otro marco ideológico. La tradición, la religión y lo patriarcal pertenecían, para Sarmiento, al orden de la barbarie; formaban parte de aquella "ideología medievalista" del pasado español, cuyo contenido reaccionario y negativo obstaculizaba el programa civilizatorio que aseguraría la entrada a la Modernidad.

Ahora bien, ¿quién o quiénes representan la figura de la barbarie en 1976? ¿Cuál es el reverso de las "ideas progresistas y civilizatorias" de aquel Sarmiento aludido como autoridad incontestable? Indudablemente lo que se llamó "subversión" y aquello que se le adjudicó como uno de sus símbolos: "la bomba anónima de alquitrán". También configuró el nuevo rostro de la barbarie, el estado de "desorden político" que anidó y dio amparo a la subversión antes del golpe.

2.3. Contra quién se habla: "Quiénes son los enemigos del Pueblo"

En el nuevo discurso civilizatorio se apeló a aquella identidad nacional absoluta para definir a la subversión, por contrapartida, como un fenómeno externo[10]. A propósito de la Biblia latinoamericana, dijo Monseñor Sancierra:

> ... la Biblia Latinoamericana ... encuadra dentro del plan establecido por el Comunismo internacional, cuya doctrina es extranjera, atea, perversa y sanguinaria, para la subversión y luego esclavitud de nuestro continente (*Mendoza*, 10/09/76, 2).

La construcción del lugar del enemigo se hizo a partir de su origen externo respecto de la tradición nacional: se trataba de la acción planificada de un sujeto abstracto ("el comunismo internacional") que acechaba al país y al continente para esclavizarlo. Exterioridad que devino en fundamento a partir del cual esa "doctrina" y su agente son declarados una realidad falsa, contrapuesta a los genuinos valores del Ser Argentino. Se trataba al mismo tiempo de un enemigo externo que tenía aliados internos, lo que legitimaba una nueva práctica de exclusión dentro de las fronteras nacionales que reorientó la función

---

10 Este punto es claramente expuesto por el Gobierno de la Junta en su libro: *"El Terrorismo en la Argentina"*, publicado en 1979. Allí se hace una detallada descripción de cada una de las organizaciones revolucionarias y sus acciones. En el Prólogo se dice: "El informe pone de manifiesto el origen externo de la subversión que hoy en la derrota ha regresado al punto de partida y dirige desde allí una campaña ominosa contra la Nación"; " Frente a ellos (los terroristas), el pueblo y la fuerza legítima".

clásica de las Fuerzas Armadas (defensa frente agresión externa)

Pensemos un momento qué supone equiparar tradición cristiana y occidental a espíritu nacional, al modo genuino de Ser Argentino. De hecho, si lo propiamente nacional es la tradición cristiana, todo lo que difiera de ese marco ideológico simplemente no es considerado expresión del pueblo, no es Nacional. Y aquí el doble movimiento: lo que no es Nacional, no es Verdadero.

La construcción del adversario se hizo negando sus reivindicaciones y relegándolas al plano de la "fantasía", la "ideología" o el "fanatismo oscurantista", que se contrapusieron a la Verdad de aquellos "valores trascendentes" inspirados en la forma de vida cristiana y occidental. Esos valores operaron como principio de legitimación para la toma del poder del Estado y el aniquilamiento sistemático del Otro. La llamada "lucha contra la Subversión" fue elevada, de ese modo, al estatuto de "guerra patriótica".

En el plano socioeconómico, lo nacional fue cierta forma del Liberalismo, y la subversión, como antivalor, el rostro del Comunismo; la valoración negativa de este último quedó expuesta en los discursos seleccionados. El fantasma del comunismo como nueva figura de la barbarie, evocó el peligro de la descomposición social, la pérdida del orden social imperante. Se postuló un regreso al pasado, pero no al pasado inmediato que era sinónimo de caos, crisis política, y crisis de los valores cristianos que habían permitido la presencia y permanencia del "terrorismo". El regreso fue hacia el modelo liberal restrictivo de la generación del ´80 y sus herederos del ´30, pues la democracia inorgánica, donde la juventud desbordaba los palcos, la plaza mayor, los espacios de gobierno y los sindicatos, constituía un exceso de la democracia formal y por tanto, el tránsito casi inevitable hacia un nuevo sistema social. El último gobierno peronista era visto como la antesala de la Revolución Socialista. Si la Junta presidía un proceso de re–organización del país era, como dice el Acta, para "asegurar la posterior instauración de una democracia adecuada a la realidad y exigencias de solución y progreso del Pueblo Argentino".

La civilización cristiana y occidental fue entonces el principio en nombre del cual se excluyó toda práctica social disidente, y el ideal en nombre del cual se promovió la represión sistemática del otro, hasta lograr su desaparición. Ese "Otro", no ha sido directamente calificado de bárbaro, pero,

> Si la *civilización* se convierte en un poder represivo, las fuerzas sociales que pugnan por su transformación asumen de un modo u otro la función de ruptura, lo que con las precauciones señaladas, no sería erróneo considerarlas como una forma de barbarie largamente ejercida (Roig. A., Op. cit., 88).

Los enemigos del pueblo, que configuraron el nuevo rostro de la barbarie, eran aquellos que habían amenazado la verdadera tradición nacional, definida por el modo cristiano y occidental de vida. La figura del nuevo bárbaro fue el comunismo, que en el contexto geopolítico del momento hacía referencia a los países del este. Su referente local fue lo que en el discurso dominante se llamó "Subversión", que como universal abstracto, englobaba todas las prácticas disidentes, no sólo las que se vinculaban directamente con la lucha armada. Para la Junta, la lucha contra la subversión debía darse en todos los ámbitos: educativo, laboral, intelectual, sindical; pues todas sus expresiones favorecían la acción de la guerrilla y aún más, constituían parte del mismo plan internacional del Comunismo; "para la subversión y luego esclavitud de nuestro continente" (*Mendoza*, 10/09/76, 2)

Por otro lado, ese nuevo bárbaro evocó al peronismo, régimen político que en el discurso militar se acercó a aquella democracia inorgánica, espontánea, de los caudillos y las montoneras campesinas del siglo XIX. Tanto la Junta de comandantes, como la élite liberal del siglo XIX, realizaron la misma lectura respecto del pasado inmediato, el cual fue valorado negativamente como un estado de desorden y demagogia.

Sin embargo, aquel primer proyecto civilizatorio no suponía la recuperación de una forma de vida anterior, sino el comienzo abrupto de una forma de organización social radicalmente

distinta. En 1976, el proyecto civilizatorio promovido por los grupos dominantes supuso la recuperación de una pretendida identidad nacional que había sido amenazada. Es decir, que la valoración negativa del pasado inmediato se hizo porque éste fue visto como la antesala del Socialismo.

A modo de conclusión

El golpe de Estado de 1976 y la instauración de la dictadura constituyeron una *salida regresiva* a la crisis que abrió paso a la recomposición de la hegemonía burguesa. Como estrategia de *recuperación de la Nación*, puso en marcha un nuevo proyecto *civilizatorio* tendiente a situar al país en el espectro de los países capitalistas alineados en la lucha contra el socialismo. En los artículos analizados, la reconstrucción de las categorías sarmientinas se hizo a partir de un nuevo marco político ideológico: el nacionalismo conservador de los sectores dominantes a la luz de la Doctrina de la Seguridad Nacional, frente a la amenaza que representaba la posibilidad del socialismo en América Latina, luego del triunfo de la revolución cubana.

La figura de la *Civilización* estuvo asociada a la *tradición*, la *religión cristiana*, la *jerarquía* y el firme *ejercicio* de la *autoridad* en todos los ámbitos. El poder militar se definió a sí mismo como el legítimo portador de esos valores, y emprendió su misión de devolvérselos al pueblo, asediado por la acción subversiva. La figura del *nuevo bárbaro* fue vinculada al *comunismo,* su ideario revolucionario junto a su agente local: la *Subversión* como universal abstracto, que englobó todas las prácticas (no sólo la de las organizaciones armadas) que se opusieran a los modos tradicionales de vida y de organización social.

Si en el discurso dominante de 1976 la formación de buenos cristianos fue establecida como condición de posibilidad de una ciudadanía plena, al servicio de los verdaderos intereses de la Patria, se puede ver la asociación de elementos ideológicos diversos, que implican un desplazamiento del ideario liberal

clásico desde el que Sarmiento pensó la historia en términos de Civilización o Barbarie. Para el sanjuanino, la continuidad de la tradición hispánica colonial pertenecía al orden de la barbarie; su contenido retrógrado obstaculizaba el programa civilizatorio.

Sin embargo, más allá de las resemantizaciones que se hicieron de las categorías de la célebre fórmula usada por Sarmiento, encontramos en los discursos de 1976 la misma lógica de construcción del adversario que se desliza en la oposición *civilización o barbarie*. Esa lógica supone la estigmatización del Otro, sea considerándolo como "bárbaro", "delincuente subversivo" o "aventurero extremista". Este tratamiento del enemigo como un fenómeno de "oscuros fines", pretendió anular toda legitimidad del conflicto social del que eran expresión, relegando sus reivindicaciones al plano de la "fantasía", la "ignorancia"o la "ideología", al que se oponían la "verdad" y los "valores esenciales del ser argentino". El discurso operó de ese modo como ocultamiento de la realidad para justificar el orden social capitalista, cuya vigencia se declaró indiscutible.

Pensar la conflictiva realidad argentina de los ´70 desde esta lógica de exclusión supuso que esa identidad absoluta amenazada por un fenómeno que "no nos pertenece", sólo podía ser recuperada mediante el aniquilamiento del enemigo. A partir de esta *dialéctica opcional,* la conciliación era imposible. Estabamos en presencia de un discurso antitético que sólo operaba la inversión axiológica de los términos y del que se desprendía nuevamente una práctica excluyente, institucionalizada en el aparato represivo de la dictadura.

Esa lógica excluyente parece ser la impronta del liberalismo argentino, que en la defensa de la "democracia" ha oscilado entre prácticas electorales restrictivas hasta el más explícito militarismo. Sobre esto nos advertía el *último* Alberdi en forma de autocrítica, ya en su vejez:

> … Toda política educada y formada por la influencia moral de tal iglesia, todo gobierno fundido en el molde de esa religión, verá naturalmente en la menor disidencia de opinión, una herejía punible de exclusión o excomunión; en todo disiden-

> te un hereje, un desertor, un traidor político. *Disidente* será sinónimo de *enemigo.* Exterminar al infiel es salvar la idea santa que la iglesia profesa.
>
> ... la libertad a menudo se confunde con el disentimiento, es decir, con lo que la idea autoritaria llama sedición, desorden, traición ...
> Ser libre, para esa política, es pensar y opinar como todo el mundo. Separarse de la opinión común, no es libertad: es licencia, rebelión, traición. ...
> Pues bien, en esa política están educados y formados los liberales, sobre todo los *libertadores* de Sud América (Alberdi, J. B., 1899, 616–617).

Bibliografía

– Alberdi, J. B., *Escritos Póstumos. Ensayos sobre la sociedad, los hombres y las cosas*, Tomo X. Buenos Aires, Imprenta Cruz Hermanos, 1899.

– Arpini, Adriana, *América Latina y la moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, 1997.

– Ábalo, Ramón, *El terrorismo de estado en Mendoza*, Mendoza, Liga Argentina por los Derechos del Hombre, 1997.

– Asociación Madres de Plaza de Mayo, *Massera. El Genocida*, Buenos Aires, La Página, 1999.

– Blaustein, Eduardo y Martín Zubieta, *Decíamos ayer. La prensa argentina bajo el proceso*, Buenos Aires, Colihue, 1998.

– Duhalde, Eduardo, *El Estado Terrorista Argentino. Quince años después, una mirada crítica*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

– Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder*, Buenos Aires, Alianza, 1990.

– Halperin Donghi, Tulio, *Historia Contemporánea de América Latina*, Buenos Aires, Alianza, 1991.

– Laplanche, Jean y Jean Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

– Massuh, Víctor, *El llamado de la Patria Grande*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983.

– O'Donnell, Guillermo, *Modernization and Bureaucratic–Authoritarianism: Studies in South American Politics*, Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 1973.

– Roig, Arturo, *Rostro y Filosofía de América Latina*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, EDIUNC, 1993.
– Romero, Luis Alberto, *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994.
– Svampa, Maristella, *Civilización o Barbarie: El Dilema Argentino. De Sarmiento al Revisionismo Peronista*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994.

Documentos

– Poder Ejecutivo Nacional, *El Terrorismo en la Argentina*. Buenos Aires, 30/12/79.

Artículos periodísticos diario *Mendoza*

– "A mantener la inquietud de superación y actualizar su capacitación instó Echazú", 12/09/76, 6.
– "Después de la pesadilla, retornan a Tucumán la paz y la seguridad", 12/09/76, 9.
– "La importancia de la Familia destacó vicario de Bahía Blanca", 03/10/76, 4.
– "Presencia de Sarmiento", 12/09/76, 6.
– "Repudió Monseñor Sancierra edición de biblia apócrifa", 10/09/76, 2.
– "Se invitó a la juventud a ocupar un rol protagónico", 22/09/76, 8.

NOTICIA DE LOS AUTORES

– ***Adriana Arpini*** es Profesora y Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Investigadora Independiente de CONICET en las líneas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Hispanoamericanas. Profesora Titular Efectiva de "Antropología Filosófica" y Profesora Asociada Efectiva de "Ética Social y Profesional" en la Universidad Nacional de Cuyo. Profesora de posgrado. Compiladora y autora de libros: América Latina y la moral de nuestro tiempo (Mendoza, EDIUNC, 1997)¸ Razón práctica y discurso social latinoamericano (Buenos Aires, Biblos, 2000). Eugenio María de Hostos: un hacedor de libertad (Mendoza, EDIUNC, 2002). Autora de artículos en revistas especializadas de su país y extranjeras. Directora de proyectos de investigación de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNCuyo y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica (Argentina).

– ***Natalia Baraldo*** se encuentra en el último tramo de la carrera de sociología, preparando su tesina sobre "Las organizaciones barriales populares en Mendoza". Se desempeña desde 1998 como coordinadora de grupos y tallerista en una organización no gubernamental local; realiza diversas actividades de asesoramiento a organizaciones de base. Ha publicado trabajos y artículos de opinión en revistas y boletines barriales. Se ha desempeñado como ayudante alumna en la cátedra de Antropología Social y Cultural de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo y como docente de nivel medio de "Elementos prácticos de organización comunitaria y acción social". Es integrante del proyecto de investigación en curso "Las matrices político ideológicas vigentes en el fin de siglo", dirigido por la Licenciada Ggraciela Cousinet, aprobado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

– ***Josefina Brown*** es Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Como Becaria Doctoral del CONICET desarrolla el proyecto: "Globalización y ciudadanía de mujeres en Argentina. La cuestión de los derechos reproductivos", bajo la dirección de la Dra. Alejandra Ciriza. Ha sido Becaria de Intercambio

N del E: Los datos en esta Noticia datan de 2003 (primera edición impresa).

Interuniveritario por la Agencia Española de Cooperación Internacional, en la Cátedra Sociología del Género y la Sexualidad, Universitat de Barcelona, marzo a mayo del 2001. Obtuvo una Beca de Investigación para estudiantes de la Secretaría de Investigaciones de la Universidad nacional de Cuyo, 1999–2000, con el trabajo «El desempleo en las mujeres jóvenes en el Gran Mendoza, 1990–1999 bajo la dirección de la Lic. Graciela Bugardt. Aprobado con mención. Obtuvo la Diplomatura Superior de Especialización en Género y Políticas Públicas, FLACSO. Cursa la Maestría en Ciencias Sociales con orientación en Ciencia Política de FLACSO. Es docente adscripta de la cátedra Epistemología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo.

– ***María Belén Ciancio*** es Licenciada en Filosofía. Ha realizado estudios de cine y de literatura. Actualmente trabaja como docente en la Facultad de Filosofía y Letras en la cátedra de Historia de la Filosofía Argentina y realiza tareas de investigación en el Instituto de Filosofía Argentina de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Participó en el equipo que llevó adelante la investigación sobre "Proyecto modernizador latinoamericano: Identidad y Globalización. Posiciones críticas y desarrollos alternativos", dirigido por la Dra. Adriana Arpini, aprobado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNCuyo. Actualmente interviene en el proyecto "Esfera pública: conflictividad y participación", Aprobado por la SECyTUNC. Obtuvo el Tercer lugar (compartido) en la mesa de Investigadores Jóvenes del V Seminario Argentino–Chileno de Humanidades, Ambiente y Relaciones Internacionales (2001), con el tema: "El desierto en la obra de Sarmiento".

– ***Alejandra Gabriele*** es Profesora de Filosofía, egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Cursa la Maestría en Metodología de la Investigación Científica en la Universidad de Lanús. Integra el equipo de investigación que llevó a cabo el proyecto sobre el tema: "Proyecto modernizador latinoamericano: identidad y globalización. Posiciones críticas y desarrollos alternativos" y actualmente lleva adelante el proyecto: "Esfera pública: conflictividad y participación", ambos dirigidos por la Dra. Adriana Arpini, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, aprobados por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo. También participa del programa de investigación sobre "Ciencia y ética. El status de la verdad científica y su relación con la validación de las categorías éticas", dirigido por la Dra. Esther Díaz. Se desempeña como docente de Ecología Antropológica en la Universidad de Congreso y de materias filosóficas en el nivel medio. Ha publicado capítulos de libros y artículos. Obtuvo el primer lugar en la mesa de Investigadores Jóvenes del V Seminario Argentino–Chileno de Humanidades, Ambiente y Relaciones

Internacionales (2001), con el tema: "El concepto de locura a propósito de la obra de José Ingenieros".

– ***María José Guzmán*** es Profesora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Ha sido becaria del programa de Cooperación Interuniversitaria de la Agencia Española de Cooperación Internacional en la Universidad de Valladolid. Se desempeña como profesora adjunta específica en la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Congreso y como decente de materias filosóficas en EGB 3 y Polimodal. Integra el equipo de investigación que llevó a cabo el proyecto sobre el tema: "Proyecto modernizador latinoamericano: identidad y globalización. Posiciones críticas y desarrollos alternativos" y actualmente lleva adelante el proyecto: "Esfera pública: conflictividad y participación", ambos dirigidos por la Dra. Adriana Arpini, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, aprobados por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha publicado artículos y capítulos de libros. Obtuvo el Tercer lugar (compartido) en la mesa de Investigadores Jóvenes del V Seminario Argentino–Chileno de Humanidades, Ambiente y Relaciones Internacionales (2001), con el tema: "La construcción narrativa de la identidad: el lugar de la infancia".

– ***Maximiliano López*** es Profesor de Ciencias de la Educación por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Se diplomó como Especialista em Ensino da Filosofia por la Universidade de Brasilia. Se desempeña como Jefe de Investigación en el Instituto de Enseñanza Superior 9–009 de Tupungato, Mendoza. Es docente de nivel terciario. Obtuvo el Tercer lugar en la Mesa de Investigadores Jóvenes del IV Seminario Argentino–Chileno de Estudios Históricos y Relaciones Internacionales (2000), con el tema: "Democracia, ciudadanía y participación en el pensamiento de Paulo Freire". Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros.

Marcos Olalla: Profesor de Filosofía egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Becario de Formación de Postgrado de CONICET en el ámbito de la Historia de las Ideas Latinoamericanas y de los Estudios Culturales. Ha inscripto su tesis en el Programa de Doctorado Personalizado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Es Jefe de Trabajos Prácticos en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Cuyo. Integra el equipo de investigación que llevó a cabo el proyecto sobre el tema: "Proyecto modernizador latinoamericano: identidad y globalización. Posiciones críticas y desarrollos alternativos" y actualmente lleva adelante el proyecto: "Esfera pública: conflictividad y participación", ambos dirigidos por la Dra. Adriana Arpini, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, aprobados por la Secretaría de Ciencia y

Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo. Autor de artículos y capítulos de libros.

Adriana Petra es Licenciada en Comunicación Social por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Obtuvo el Primer lugar en la Mesa de Investigadores Jóvenes del IV Seminario Argentino–Chileno de Estudios Históricos y Relaciones Internacionales (2000), con el tema: "La ciudad anarquista americana: una utopía de principios del siglo XX". Becaria del Programa Clacso/ Asdi "Culturas e Identidades en América Latina y el Caribe". Actualmente es integrante de grupo de Historia Urbana del Instituto Gino Germani (UBA) y colaboradora en el Centro de Documentación e Investigación de las Culturas de Izquierda en Argentina. Autora de artículos sobre la temática de la utopía y sobre culturas juveniles y pensamiento libertario.

Sonia Amalia Vargas es Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Ha cursado el primer año del Doctorado en Estudios Latinoamericanos con Mención en Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Nacional Autónoma de Costa Rica. Recibió el premio "Alumna Distinguida" por haber obtenido el mejor promedio en esa carrera. Actualmente es Docente Titular del Trayecto Socio–Histórico–Político del tercer Año del Instituto de Educación Física 9–016 "Jorge Coll".(2002). Está adscripta a la cátedra Ideas Políticas y Sociales Americanas en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Es Pasante Graduada en el proyecto de investigación: "Esfera pública: participación y conflictividad. Enfoques teóricos, prácticos e historiográficos" que dirige la Dra. Adriana Arpini, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, aprobado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNCuyo. Ha colaborado en la organización del curso de actualización de posgrado, "Ética y Sociedad Civil en América Latina: el nuevo lugar de la crítica", a cargo del Magister Prof. Yamandú Acosta organizado por el CRICYT (Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas) y la Facultad de Ciencias políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha obtenido una beca del Programa SYLFF de la Fundación Tokio para la realización de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile para el año 2003. Es autora de artículos y capítulos de libros.